



395
ديسمبر
2012

نقض مركزية المركز

الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات

بعد - استعماري ونسوي

الجزء الأول

تحرير: أوما ناريان و ساندرا هاردنغ
ترجمة: د. يمنى طريف الخولي

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

395

نقض مركزية المركز

الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد - استعماري ونسوي

(الجزء الأول)

تحرير: أوما ناريان وساندرا هاردنغ

ترجمة: د. يمنى طريف الخولي



ديسمبر 2012

العنوان الأصلي للكتاب

Decentering the Center:

Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World

Edited by

UMA NARAYAN & SANDRA HARDING

Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis. 2002.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

المحرم 1434 هـ - ديسمبر 2012

المحتوى

تصدير الترجمة العربية 7

مقدمة 19

الفصل الأول:
عولمة الأخلاقيات النسوية 35

الفصل الثاني:
النسوية وحقوق الإنسان للمرأة والاختلافات الثقافية 69

الفصل الثالث:
الغيرية الثقافية: التواصل العابر للثقافات والنظرية النسوية في سياقات الشمال - الجنوب 117

الفصل الرابع:
كيف تفكر تفكيرا عالميا: توسيع حدود الخيال 123

الفصل الخامس:
ماهية الثقافة ومغزى التاريخ: نقد نسوي للماهوية الثقافية 143

الفصل السادس:
«إنها ليست فلسفة» 173

الفصل السابع:
تشاندرا موهانتي وإعادة القيمة لـ «الخبرة» 187

الفصل الثامن:
الأمكنة واللغات: التشيكانيات يُنَظِّرن للمذاهب النسوية 211

الهوامش 245

المصادر والمراجع 263

معجم المصطلحات 295

صدر عن هذه السلسلة 319

تصدير

«تعمل الفلسفة النسوية على فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور، وصياغة الهوية وجوهرية الاختلاف»

المترجمة

اجتمعت على تأليف هذا الكتاب سبع عشرة كاتبة من أنضر الوجوه المنجزة في الفكر النسوي. والفلسفة النسوية بدورها قد أثبتت وجودها كإضافة حقيقية، وحرث للأرضية العقلية واستنبات لبذور لم تُبذر من قبل، وباتت من المعالم البارزة في الفكر الفلسفي الراهن، الأقدر على استنطاق قواه النقدية. تبرز النسوية قدرة الفلسفة المتوالية على أن تنبعث متجددة، عفية فتية دائما، تنفض عن ريشها غبار الذي انقضى، وتنطلق برؤاها الثاقبة لاستشراف آفاق ما هو آت، متسلحة بالثابت الديناميكي فيها: مناهجها النقدية التي تسائل وتحاور، لتستجيب لمستجدات واقع يمكن دائما أن يكون أفضل. أوليست الفلسفة في النهاية هي الانعكاس المجرد الواعي لمرحلتها الحضارية، بقدر ما هي الرؤية النقدية؟

هؤلاء الكاتبات لهن مواقع واتجاهات واهتمامات مختلفة. فجاء كل فصل بمنزلة وحدة مستقلة، يمكن أن يبدأ أو ينفرد بها القارئ. ومع هذا تتجلى أحد جمالات هذا الكتاب الكثيرة في حوار داخلي عميق بينهن، يصنع وحدة عضوية ومنهجية تُحتذى، فتبدأ الكاتبة مما انتهت إليه جهود أخرى، تنصت إلى قولٍ آخر لتصدق عليه أو تستشهد به أو تنقده أو ترفضه، أو تحاول أن تتقدم ببديل أفضل. يمتد هذا إلى محاورة أخريات وآخرين وإسهامات مختلفة ذات صلة بالميدان.

وفي النهاية تأتي المحصلة لتسد فراغا في المكتبة العربية، من حيث تعطي صورة حية نابضة لجوانب من الفلسفة الأمريكية المعاصرة، ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فقط، بل أيضا فلسفة القارة من كندا إلى المكسيك، ويمتد الحوار المتوهج إلى مناطق في أمريكا الجنوبية؛ فنتعرف على جوانب مثيرة من الفلسفة الأمريكية ومن واقع اللاتين، وأصول ثقافاتهم وعقائدهم وعوائدهم، وإنجازات فلسفية لهم جديرة بأن تستوقفنا، من قبيل نقد إنريك دوسيل الثاقب للتنوير الذي يكشف عن أساطير أوروبية حداثية، في جوهرها استعمارية، تسربلت بأزياء العقلانية الرشيدة والحقائق الموضوعية المطلقة بغية إقصاء الآخر وإحكام مركزية الغرب وهيمنته على العالمين. ويتوشج هذا مع الفلسفة النسوية التي انطلقت لتقويض المركزية الذكورية بما تنطوي عليه من بنية تراتبية سادت لتعني الأعلى والأدنى، امتدت في الحضارة الغربية من الأسرة إلى الدولة إلى الإنسانية جمعاء، فكانت أعلى صورها في الاستعمارية والإمبريالية. وكان استبعاد المركزية الذكورية استبعادا للمركزية الغربية، وللاستعمارية والإمبريالية والعنصرية.. تحريرا للشعوب من الهيمنة الغربية. فتعمل النسوية على «فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور، والعمل على صياغة الهوية وجوهرية الاختلاف، والبحث عن عملية من التطور والارتقاء المتناغم، تقلب ما هو مألوف وتؤدي إلى الأكثر توازنا وعدلا»(*).

(*) هذا ما عنيته في بحثي: النسوية وفلسفة العلم، في: مجلة «عالم الفكر»، المجلد 34، العدد الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر - ديسمبر 2005. ص 9-69. ثم يأتي كتاب «نقض مركزية المركز» المصداق البليغ على هذا.

ومن هذه المنطلقات بعد-الحداثية، بعد-الاستعمارية، يتخلق حوار منفتح بين الشمال والجنوب، وبين كل الأطراف في عالم لا مركزية فيه، ليأخذ كل طرف مكانا له تحت الشمس، وليس في ظلال هيمنة آخر والتبعية له. فهذا الكتاب أصلا وهدفا من أجل تأكيد وتأصيل التعددية الثقافية، بما تقتضيه من تفهم للاختلافات وقبول للآخر، نشدانا لعالم أكثر عدلا وأكثر إنسانية، وأكثر خصوبة وثراء.

لم يأت هذا الدفاع المشبوب عن التعددية الثقافية في صورة خطاب إنشائي أو طوباوي، بل جاء خطابا فلسفيا رصينا، مسلحا بصياغة مفاهيم دقيقة وبترسيم وتحليل استراتيجيات - خطابية وواقعية - فعالة لاستيعاب التعددية والتشاركية واجتثاث المركزية والاستعمارية من جذورها، تضيدا لعصر ما بعد الاستعمارية، وإيضاح إيجابياته وفاعليات توظيفها. وأيضا يتتبع رواسب الاستعمارية الماثلة ومثالبها، ويتلمس الطرق للخلاص منها ومن آفات المركزية الغربية التي تبلورت في العنصرية، حتى يستحث البيض على أن يعصفوا بالعنصرية البيضاء ليكونوا «ناكثين لها» غادرين بها، وفي هذا مجدهم وشرفهم.

ويناقش الكتاب استراتيجيات الخطاب العالمي، وحقوق الإنسان ومعوقات الديموقراطية، والمقاومة والقضايا الشائكة المتعلقة باللغة والقومية والهوية والغيرية والآخر واختلاف الثقافات.. والمناطق الحدودية حيث تنفصل وتتصل ثقافتان، ويتعرض للاتجاهات الأصولية الصاعدة في الجنوب.. هذا فضلا عن بحث قضايا التنمية المستدامة والبيئة... وطبيعة التقدم العلمي والتقدم الإنساني، وتطور الإبستمولوجيا [فلسفة المعرفة] ووحدة منهج العلم، وقيمه، والزعم بنمط واحد ووحيد للمعرفة الكونية العامة... وكيفية تعظيم الإيجابيات وتقليص السلبيات في هذا، بما يحقق مصلحة كل الأطراف، وليس فقط مصلحة «المركز» أو ما يريد أن يكون هو المركز.

وتترسم على صفحات عديدة معالم ومناهج وصعوبات الدعوة لاتحاد نساء الشمال ونساء الجنوب، واستكشاف وتقويم المفاهيم المتعلقة بالمرأة

عبـــر الثقافات المختلفة. ولا ثقافة تفوق الأخرى أو تعتبر نفســها الأرقى، فالنســوية قامت أصلا من أجـل تقويض التراتبيـــة الهرمية والبحث عن خطاب عولمي جديد تتشـــارك فيــه كل الأطراف، وليس خطابا موجها من المركز إلى الأطراف.

هكذا نســتقي من هذا الكتاب كيف تكون الفلسفة حوارا بين سائر الثقافات التي تشكل عالمنا، وضرورة إغلاق عصر المركزية الغربية وأي مركزية أخرى يرتد معها البشـــر إلى مركز فاعل وأطراف مهمشة، إلى سائد ومسود، من هنا كان العنوان «نقض مركزية المركز».

* **

وقــد جاء الخطــاب حيا نابضا معيشــا إلى درجة لافتـــة. ولا غرو، فالنسوية تجسد روح الفلســـفة الراهنة التي سبق أن انطلقت على مدار القرن العشـــرين عازفة عن بناء أنساق شـــامخة، فأصبحت مناهج أكثر منهـــا مذاهب، أي أســـلوبا للبحث وطريقة للنظر وليســـت مصفوفة من الحقائـــق أو بناء مهيبا من الأفكار المطلقة. الفلســـفة كما تتبدى لنا الآن رؤية جماعية وجهد تعاوني وتحليلات متكاملة. وكل جهد مخلص رصين مُقتفٍ للأصول يمكن أن يحتل مكانه في المنظومة، فلم تعد الفلسفة هي كبـــد الحقيقة وقد تجلى لعبقرية فرد فريد يعرضها على تلاميذ أو قراء ينصتون ويرددون.

وفي هذا غلب الابتعاد عن المطلق والمجرد والذهني الخالص، والميل نحو الواقعي والعيني والجزئي والمعيش والفعلي والنسبي والهامشي والعرضي والمتغير والمتموضع، والتمســك بالتوجه المسؤول نحو ما هو تطبيقي. وقد باتت الفلسفة التطبيقية (*) من شواغل القرن الحادي والعشرين. ومن ثم ينقل لنا الكتاب جوانب نابضة معيشة من واقع الثقافة الأمريكية المعاصرة، بقدر ما ينقل لنا فلســـفة تدهشـــنا بتدقيقها في المصطلحات ومنهجيتها وكيف تتوارد فيها الحجج ويتقابل الرأي والرأي الآخر.

(*) فـــي كلية الآداب بجامعـــة القاهرة ، فضلا عن الاهتمام بتعيين أهمية الفلســـفة التطبيقية في المقررات الدراســـية ذات الصلة، تم استحداث دبلوم دراسات عليا في «الفلسفة التطبيقية»، وتنظيم برنامج في التعليم المفتوح للفلسفة النظرية والتطبيقية.

ولئن كانت النسـوية تمثيلا لروح الفلسـفة الراهنة بشـكل عام، فإنها تحديدا وتعيينا تمثيل قوي لما بعد-الحداثة بشـكل خاص. فيعرض فلسفة تختلـف روحها عـن الروح المعهودة في الفلسـفة الحديثـة، أو كما تقول المقدمة: «إثارة تساؤلات مستجدة والانشغال بأشكال مستجدة من الحوار ومناقشة موضوعات مستجدة مع أطراف جدد»، وتبعا للخطوط المستجدة في الفكر الفلسفي الراهن من قبيل الخطاب والخبرة وسردياتها والتفكيك ومـا إليه. بل إن الكاتبات لا يتورعـن عن نقض قديم - أو بالأحرى نقض حديث وحداثي - وقلبه رأسا على عقب إذا كان حائلا من دون جديد مثمر مفضٍ إلى الأفضل.

الفلسفة تتجدد دائما. وليس أدل على طريق جديد أو بعد-حداثي من أن الفلسـفة الغربية الحديثة طويلا ما لقنتنا أن الهم الفلسفي في صلبه هو «الأسسـية»، بمعنى البحث عن أسـس بمنأى عن الشك تظل ثابتة ومتفردة لتبرير الأطروحة. وفي مقابل هذا يأتي الفصل الأول من الكتاب، وهو درس جميل في فلسفة الجمعيات والتجمعات والمجتمعات الصغـرى، الفلسـفية والفكريـة والاجتماعية والمهنيـة، ليبدأ بتفكيك النزعة الأسسية في فلسفة الأخلاق التي تبحث عن أسس ثابتة عمومية لتبريـر القيم والأحكام الخلقية، وذلك بحثا عن فلسـفة خلقية جديدة قادرة على اسـتيعاب الأعراف الثقافية والمعاييـر المحلية المختلفة. ثم يأتي الفصل الأخير من الكتاب، قويا ماضيا، ليقتحم النزعة الأسسـية التي هيمنت على الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، حتى الثلث الأخير من القرن العشـرين، ومازال لها موضعها الحصـين ودورها المهم ولكنه لم يعـد الدور الوحيد. إنها الباحثة عن أسـس أو مبادئ أولية قادرة على تبرير ما يمكن أن نسميه معرفة، وجدها العلم حاسمة حازمة لازمة في الأسـس التجريبية والمنطقية. وذلك لتوضيح كيف استنفدت الأسسية الإبسـتمولوجية مقتضياتهـا ووصلت إلـى غايتها، ويجب اسـتيعابها وتجاوزها إلى مرحلة جديدة تأخذ في اعتبارها أن العلم بناء اجتماعي ثقافي، لا يهبط من السماء ولا يحلق في الفراغ ولا يمارسه فرد منعزل، بل ينشـأ في إطار ثقافي له متواضعاته وحيثياتـه وأعرافه التي تلقي

بثقلها. وبهذا يكــون العلم محملا بالقيم والأهداف الاجتماعية، ولا بد أن يكون ديموقراطيا يقبل التعددية الثقافية والاعتراف بالآخر. وهكذا يمكن أن نتفهم لماذا بات المصطلح الشائع الآن «فلسفات العلم» بدلا من «فلسفة العلوم».

إنها ملامح فلســفة جديدة للعلــم، تتكامل مع رؤية ســاندرا هاردنغ، وهــي في طليعة فلاســفة العلم المعاصرين أصحاب هــذا التوجه نحو ما هو اجتماعي وحضاري معيش. في الفصل الرابع عشــر تستكشــف أبعاد التفاعل بــين مقولات ثلاث تتميــز بأنها بنائية وتحليلية معا: الجنوســة والبيئة والتنمية المستدامة، وتبين أنها لا ينفصل بعضها عن بعض، وتساهم فــي فضح جرائم التنوير وحيوداته. وتطرح هاردنغ الســؤال الجريء: هل الملايــين التي تنفقها وكالات الشــمال من أجل التنميــة في دول الجنوب، تصــب في مصلحة تلك الدول، أم أنها من أجل مواصلة المد الاســتعماري الغربي بوسائل أخرى؟

ولا تفوتنا الإشــادة بحدة أوفيليا شــوته في الفصــل الثالث في إدانتها للاســتعمار الغربي، فتنظر إليه من حيث هو جريمة لا بد من التكفير عنها بالقضاء على كل ما تبقى من آثارها، وتحاول أن تستبين الطريق إلى هذا من خلال القضاء على ثنائية الأنا-الآخر في أنماط للحوار بين الثقافات المختلفــة، أو بتعبيرها الحوار العابر للثقافات. وتطرح تســاؤلات من قبيل: هل يمكن للنســوية الغربية المعاصرة أن تتبرأ من القوى التاريخية للاســتعمارية الغربية وما تفضي إليه من محو للآخر؟ ما هي نقاط الالتقاء بين النسويات من الأقطار النامية والنســوية الغربية؟ هل ثمة أمل في طريق جديد للنظر إلى الأشياء بفضل المذاهب النســوية بعد-الاســتعمارية؟ ولا تكتفي بطرح هذه الأســئلة النبيلة، فتعمل على تحديد إجابات واضحة، مشــددة على أن النسوية بعد-الاستعمارية تختلف عن النقد التقليدي للإمبريالية والاســتعمار في أنها «تحاول أن تنأى بنفسها عن ثنائية الأنا-الآخر المتصلبة». وتحمل الفصول 11 و15 و16 موقفا شــبيها في مواجهة

العنصريــة البيضاء. وتعمل ليندا ألكوف على «تحويل احترام-الذات الجمعــي من نزعة طليعية عنصرية إلى التزام مخلص بالقضاء على العنصرية» و«مشــروع شامل للســعي نحو تطوير تحول جماعي إلى هوية بيضاء لاعنصرية».

ولكــن هــل العنصرية مثلا مشــكلة محلية في الواقــع الثقافي الأمريكي ولا تقوم في واقعنا المحلي العربي؟ إن جدلية المحلي والعالمي فــي صدارة القضايا المطروحة. ولنتذكر اثنين من رواد الأدب العربي: الروائي العظيم نجيــب محفوظ، وقد جعل المحلي عالميا يفوز بجائزة نوبــل، أحيانا محلي جدا فــي أزقة وحواري القاهــرة القديمة، وفي المقابل عميد المسرح العربي توفيق الحكيم حين جعل من العالمي ؟ من أوديب وبراكسا وبغماليون... ؟ محليا نابضا في ثقافتنا العربية. وهذا التفكير النسوي الباحث عن التعددية الثقافية في ما بعد - الاستعمار وما بعد المركزيــة الغربية يدرك أن المحلي هو الواقعي المعيش، ويأبى اكتســاح العالمــي لما هو محلــي، أو العكس، فيخوض بحــذر بالغ في الحــدود بينهما. يطرح الســؤال: متى نجعل من المحلــي عالميا، ومن العالمــي محليا؟ وكيف يمكن تخطي العقبــات المحلية التي تحول دون التفكير العولمي؟ وفي محاولة الفيلسوفة الكندية المتميزة لورين كود(*) لتبين الطريق إلى التفكير العولمي الشامل لكل الأطراف، نجد مناقشة التقابل بين النســبوية والمطلقية، في منطــق الاختلافات الحضارية، ونتعجب حين تشــكو من طغيان الثقافة الأمريكية وتهميشــها للثقافة الكندية، وكأن كندا من الدول النامية. ولكن ألا يعني هذا أن المشترك الثقافي أوســع مما نظن؟ وتقف باتريشــيا هل كولينــز على الفجوة الواسعة بين ما يرفعه الدستور الأمريكي من قيم المساواة للجميع وما

(*) لورين كود فيلســوفة نســوية متميزة، لأن الجمعية الأمريكية للنســاء الفلاسفة (أو للنساء في الفلســفة) منحتها لقب المرأة الفيلسوفة المتميزة للعام 2009. وكود لها قول ثاقب في تبيانه لتطابق المركزية الذكورية والاســتعمارية، وهو أن الظلم الذي نراه في معالجة أرســطو للنســاء والعبيد هو عينه الظلم في معالجة شــعوب العالم الثالث، إنه «تصنيف البشر والكيل بمكيالين». وقد حررت كود موسوعة ضخمة وافية للفلسفة النسوية، صدرت طبعتها الأولى العام 2000، ثم توالــت طبعاتها، وهي: Lorraine Code (ed.), Encyclopedia of Feminist Theories, Routledge & Kegan Paul. London & New York.

يشــهده الواقع هناك من تفاوت وظلم وتراتبات هرمية بفعل الجنوسة والعنصريــة والطبقة الاجتماعية. إذن الفجوة بــين الواقع والمثال همٌّ إنساني مشترك.

وفي جدلية المشترك/المختلف لا بد أن يثبت الاختلاف الثقافي ذاته. وتظل الفلسفة الغربية النسوية تحمل اختلافاتها عن منظومة القيــم في عالمنا نحــن، وقد تمثل التطرفَ الغربيَ بشــكل عام في مســائل من قبيل امتلاك الإنسان لجســده وحرية الميول الجنسية، إلى درجــة الكفاح من أجل اعتبار المثلية الجنســية حقا من حقوق الإنســان، وهــو ما تصدعنا به وســائل الإعــلام وتصريحات كبار المســؤولين في الغرب! وثمة أيضا الاختــلاف في منطلقات أعمق، من قبيــل اعتبار المرأة في حد ذاتها مبتدأ وغاية، جريا على منوال النزعة الفردية المميــزة للحضارة الغربية بجملتها. وتظل حضارتنا لا تقبل التفكيك الغربي لمنظومة الأســرة. إنها ببساطة الاختلافات والتعددية الثقافية.

* * *

وكما يقال: من يؤلف كتابا ينتظر المديح، أما من يترجم كتابا فحسبه أن ينجو من اللوم. ولم يكن سهلا أن أنجو من اللوم حين ترجمت مثل هذا الكتــاب، وكم قضيتُ أيامــا أفكر وأحاور في مفردة واحــدة وأقلبها على وجوهها، منذ أول كلمة في الكتاب أو في عنوانه ؟ مثلا ؟ حتى اســترحت إلــى «نقض المركزيــة» decentring، مادام النقض هو إبطال ما ســبق أن انعقــد وهو النبذ والمعارضة، وكما يخبرنا معجم المصباح المنير «هو اســم البناء المنقوض إذا هُدم»، وهذا هو عين المقصود (*).

وبالدخــول فــي صلب الكتاب نجد - كما ذكرنــا - كاتبات تختلف مشــاربهن، بالتالي لكل فصل موضوعه وأسلوبه وخلفياته ومصطلحاته

(*) من ناحية أخرى حين نتأمل هذا العنوان «نقض مركزية المركز» ندرك حصافة ما ارتاح إليه الخطاب العربي طويلا، من الاســتعانة بالمصدر الصناعــي في صياغة المصطلحات مثل حتمية ومثالية وإنسانية .... فالأصح نقض المركزية، وليس نقض المركز، وقياسا على هذا كثيرا ما بدت لي «ما بعد الاستعمارية» أفضل من «ما بعد الاستعمار».

الخاصة وأحيانا المختلفة، ثم طابعه المختلف، وقد بذلت قصارى الجهد في نقل هذا إلى العربية نقلا أمينا مطابقا نصا وروحا. فضلا عن أنهن يتعرضن لموضوعات مستجدة في الفكر الفلسفي، تستدعي لغة جديدة ونحت تعبيرات فلسفية جديدة ومصطلحات جديدة، فكن يشتققن صيغا مستحدثة وغير مألوفة في اللغة الإنجليزية، واستلزم هذا أحيانا استحداث مشتقات عربية على هذه الشاكلة (مثلا: ناكث العرق والهويات المُنَكِّثة، العرّافة-للامتياز، المُروِّغة-للامتياز... في الفصل السادس عشر).

الأولوية مبدئيا لترجمة المصطلح، لكن لا ضير من التعريب، فإن كان أوفى ولا يوجد بديل أفضل فهو مفردة جديدة أضيفت. في الحد الأعلى القرآن الكريم ذاته احتوى تعريبا لألفاظ غير عربية (سندس، استبرق، قسورة....) وفي الحد الأدنى عَربتْ التداولية واللغة الجارية ألفاظا وأفرطت في استعمالها إلى درجة تجعل ترجمتها تكلفا وتصنعا، مثل مصطلح «فلسفة» (*) ذاته. وقياسا على هذا لا مانع من استخدام مصطلحات من قبيل استراتيجية وأجندة وإبستيمية وإبستمولوجيا وسيناريو وميستيزية (تمازج الأعراق)... وأضفنا هوامش شارحة للمصطلحات المستجدة والمحورية مثل هذا الأخير. وفي بعض الأحيان لا مانع من استخدام الترجمة والتعريب كليهما، مثلا باراديم أو نموذج إرشادي.. تكنولوجيا أو تقانة، وفق ما يقضي السياق ويفيد في نقل روح النص. ولا يصلح الالتجاء لقاعدة آلية جامعة مانعة. كل جملة تُعامل بما يفضي إلى استقرارها في نص ترجمة الذي هو إعادة بناء للنص الأصلي. وتظل ترجمة النصوص العميقة ذات المضمون الثري إبداعا إنسانيا، وليست إنجازا آليا. وإذا كانت ما بعد-الحداثة التي ندور في فلكها الآن قد أعلنت موت المؤلف، فذلك يعني تعاظم المسؤولية العسيرة للمترجم. ومن ثم كل مصطلح يحتاج إلى قرار خاص مسؤول.

(*) تم إدماج مصطلح «فيلوصوفيا» (أي حب الحكمة) الإغريقي في معظم لغات العالمين، ولكن ليس في جميعها. اليابان مثلا صاحبة تجربة نهضوية وحضارية تحتذى، حين تعرفت على الفلسفة، فقط في أواسط القرن التاسع عشر، ابتدعوا لها اسما يابانيا هو «تتسو جاكو» أي «علم الحكمة». وهو المصطلح الساري هناك.

لذا فعلى الرغم من شـيوع تعريب المصطلح المحوري والأساسـي هنا أي Postcolonialism فيقال كثيرا «ما بعد-الكولونيالية»، فقد بدا لي من الضروري جدا ترجمته إلى «ما بعد - الاستعمارية». ليس فقط لأن الترجمة العربية دقيقة ووافية، لكن أيضا وقبلا لأن نقل روح الفكر بعد-الاستعماري يحتاج إلى سيمانطيقة لفظ «الاستعمار» في الثقافة العربية وما يرتبط به من دلالة سـلبية وميـراث ممقوت. نحن الذين عانينا الاسـتعمار طويلا، علينا أن نرحب بالفكر ما بعد-الاستعماري بمجامع أنفسـنا ومجامع لغتنـا العربية، فلماذا هـذا اللفظ الناعم: كولونياليـة؟! وعلى العكس بدا تعريـب Patriarchy إلى «البطريركية» أفضل من ترجمتها إلى «الأبوية» التي قد يخالطها إيحاء إيجابي عذب، لا يسـاعد في إدانة النظام البطريركي التي ينشـد النص شحذها في ذهن القارئ.

الفيصـل فيما ينقـل روح النـص والمغزى والدلالـة. أما المرهق حقا من أجـل تدقيق الترجمة، فكان فـي التمييز في كل موضع حين ترجمة مصطلح Feminists، فهل يقتضي السـياق أن تأتي «نسويون» أم «نسـويات»؟ فهذا ما لا تفصح عنه الإنجليزية دائما، عكس العربية. وليست الفلسفة النسوية مقصورة على النساء حصريا، فهناك دارسون ومفكـرون كثـر تحمسـوا لقضاياها وأسـهموا فيها إسـهاما وفيرا، وثمة الرجال النسـويون - توقفت إزاءهم سـاندرا هاردنغ - والرجال أصحاب النظريات والرؤى والإسـهامات التي توشجت بالفكر النسوى واعتمدت عليهـم الكاتبات اعتمادا كبيرا، واضعـات إياهم في صلب الحلبة، من الفلاسفة العظام أمثال جون ستيوارت مل وكواين وتوماس كون وفييرآبنـد وفوكو ولاكان... حتى علماء الاقتصاد والأنثروبولوجيا والمفكرون ما بعد-الاسـتعماريين، أمثال أمارتيا سن وستيفن مارغلين وآرتورو سـكوبار، وإنريك دوسـيل وآيم سـيزير ودي بويس، وجيمس سـكوت الذي بحث مقاومة الفنون للهيمنـة وصمويل دلاني... وجمع آخر غفير. وهؤلاء وسـواهم، وأيضا الأعلام الكثر المذكورة أسماؤهم

في «المقدمة» التالية، سوف يتعرف القارئ عليهم وعلى إسهاماتهم في الصفحات المقبلة، إما في سياق المتن، أو في هوامش أضفتُها لكي تكتمل الصورة أمام القارئ العربي.

* * *

هكذا يعرض الكتاب للقارئ العربي جانبا من الفكر ما بعد-الحداثي، يتجسد في فلسفات تودع المركزية الغربية وتوصد وراءها الأبواب وتتفتح للتعددية، من حيث تودع ما ساد الحداثة من حتمية ميكانيكية وواحدية مادية ساحقة وعلمانية فجة، تعمل على إقصاء كل ما هو آخر سوى المادة، وعلى إنكار للقيمة بكل أبعادها أو تحييد القيم. أصبحت المنظورات الفلسفية الراهنة أكثر مرونة وخصوبة وإنسانية وتفتحا. وكما قال فييرآبند: ليس العلم نظاما مقدسا يستلزم الكفر بما عداه، بل هو نظام عقلاني ينمو ويزدهر وسط الأنظمة المعرفية الأخرى، وليس ذريعة لفرض النموذج الحضاري الغربي ووأد الثقافات الأخرى، فتحرم البشرية من خصوبة وثراء وتعدد جوانب، إن نعمت بها تنعم بالعلم أكثر. وكما سنرى كانت الفلسفة النسوية من أشد السائرين فيه إصرارا وأعلاهم صوتا. وسوف تعرض الصفحات المقبلة جانبا من إستراتيجيات الدفاع الباسل عن الثقافات المختلفة وحمايتها من الغزو الثقافي وقهر ثقافة الآخر لها وتدميرها، ومن إحلالها بالثقافة الغازية المنتصرة، ثقافة المركز.

وأخيرا، ينبغي ألا يظل نقض المركزية والتعددية الثقافية، مجرد تعرف على ثقافة الآخر أو ترديدا لفكر غربي. لا بد من الاستفادة والتوظيف والتفعيل في خدمة ثقافة الأنا الحضاري، بعبارة أخرى توظيف الفلسفة وجهود التنمية الفكرية من أجل تأكيد هويتنا، لاسيما في أخطر فعاليات العصر وفارس الحلبة المعرفية فيه، أي المنهج العلمي الذي لم يعد منفصلا بحال عن قيمه وأخلاقياته ومسؤولياته الحضارية.

وحـين نسـتطيع توطين البحـث العلمـي وموجهات التنميـة توطينا متجذرا في أصول حضارتنا العربية الإسلامية ومنطلق التطلعات لتحقيق أهدافنـا .. فنخرج من وضع الأطراف ونحقق ذاتا حضارية متميزة، مثلما تحققت في الصين أو في اليابان وسـواهما، فسـيكون ذلكم هو التحرير الفعال للشـعوب العربية والإسلامية وربيعها اليانع، والترجمة الحقيقية لـ «نقض مركزية المركز».

يمنى طريف الخولي

القاهرة في 31 **أغسطس** 2012



مقدمة

بقلم: أوما نارايان وساندرا هاردنغ

إن قدرا لا يستهان به من التفكير النسوي في يومنا هذا إنما يمارس فعله عبر الحدود، بطرق من شأنها أن تزعزع أطرا فلسفية وسياسية مألوفة. إنه يتجاوز تشكلات المساق التقليدي للدرس النظامي، مستعيرا المقاربات المنهجية لمجالاته ولأموره العينية معا، ودامجا ومبدلا إياها. فضلا عن ذلك، تتزايد الكتابات النسوية المعنية بعوامل من قبيل الطبقة والعرق والإثنية والتوجه الجنسي والدين، تلك العوامل التي تشكل بأساليب متعددة حيوات الجماعات المختلفة من النساء والرجال داخل الثقافات المعاصرة والدول - القومية في عصرنا الراهن. وأيضا تتجاوز الكتابات النسوية حدود الأقاليم والقوميات والقارات، مادام

«إن تنامي الحركات السياسية النسوية في العديد من الدول - القومية قد منح الاهتمامات النسوية حضورا عولميا متزايدا»

المحررتان

النســويون قد وجدوا أنه لا بد مــن «التفكير عالميا، والتصرف محليا»، طبقــا للشــعار الرائج. إن ما يحدث «هنا» يمــارس تأثيره في ما يمكن التفكيــر فيه وما يجري فعله «هنــاك»، والعكس بالعكس. تضطلع هذه النوعية من الكتابات النســوية بالإفصاح عن رؤية سياسية تتجاوب مع الاختلاف الــذي تحدثه مثل تلك الارتباطــات المتداخلة في منظورات المنظّريــن النســويين وفي مصالح النســاء على الســواء. إن هيئة أطر المفاهيم التي ترشــد السياســات العامة يمكن أن تكون مسألة حياة أو موت بالنسبة الى الرجال والنساء جميعا، ليس فقط بصفة محلية ولكن أيضا في الدول القومية الأخرى.

وما هو أكثر دلالــة وأهمية، أن هذه المقالات جعلت بؤرة اهتمامها مسائل فلسفية تخلقها زوايا النظر الجديدة في مذاهب نسوية تتنامى مــن حولنا متبنية التعددية الثقافية والعولمة وما بعد - الاســتعمارية. ولا يمكن الاقتصار على إضافة اهتمامات هذه المذاهب إلى اهتمامات الاتجاه الســائد للفلسفات النسوية في العقود القليلة الماضية من دون قلقلة توجهات ذلك الاتجاه، تماما كما لا يمكن إضافة الاتجاه السائد في الفلســفة النســوية إلى مقولات وفرضيات الفلسفة التقليدية من دون قلقلة وضع هذه الأخيرة. والحق أن اهتمامات النسوية بالتعددية الثقافية والعولمة وما بعد الاســتعمارية قد بدلت أفكار الاتجاه السائد عن الخبرة وحقوق الإنسان وأصول المسائل الفلسفية والاستخدامات الفلسفية للتشبيهات المجازية بالأســرة ومناهضة العنصرية البيضاء والتقدم الإنســاني والتقــدم العلمي والحداثة ووحــدة المنهج العلمي واســتصواب دعاوى المعرفة الكونية العامة، ومســائل أخرى أساسية في الفلسفة.

وما يجدر بنا حقا أن نذكره هو أن الأشكال الأعمق للتحيز الجنساني والمركزيــة الذكورية - وهي الأشــكال التي يصعب حتــى تعريفها ودع عنك اســتئصالها - لم تكن تلك الأشــكال المرئية في الأفعال القصدية للأفراد (ولا يعني هذا التغاضي عن ذلك التحيز الجنساني(*) والمركزية

(*) التحيز الجنساني sexism هو التحيز لأحد الجنسين، وعادة الذكر، فقط لأنه ذكر. [المترجمة].

الذكورية على نحو سافرأو مستتر)، فليست دوافع أو انحيازات الأفراد النابعـة من التحيز الجنسـاني أو من المركزيـة الذكورية - معتقداتهم الخاطئـة وتوجهاتهم المعيبة - هي المسـبب الأكبر لمتاعب النسـاء، بل الأقرب إلى الصواب من أن الأشكال المؤسساتية والمجتمعية والحضارية أو الفلسفية للتحيز الجنساني والمركزية الذكورية هي التي أنتجت أقوى المؤثرات طرا في حياة النسـاء والرجال - إنها الأشـكال التي قليلا ما تكـون مرئية لنا في حياتنـا اليومية. أما الأخبـار المحبطة للتنويريين المتحمسين فهي أن الذكاء والنوايا الطيبة لا يكفيان للحيلولة دون وضع تشريعات في مصلحة ممارسـة وتأييد أبشع أشكال التحيز الجنساني والمركزية الذكوريـة. وبالمثل، فإن هذه الكتابـات التي تناصر التعددية الثقافية وما بعد الاسـتعمارية تلفت أنظارنا إلى الأشـكال المؤسساتية والمجتمعية والفلسـفية للعنصرية وللمركزية الإثنية والمركزية الأوروبية، إنهـا كتابات تتخذ منظورا (أو تتخذ «موقفا استشـرافيا» في تسـمية أخرى يفضلها البعض) «من مكان آخر هناك» ليكشـف عن الأطر التي تحكم بنية تفكيرنا وأفعالنا «هنا».

«التعدديـة الثقافية» و«العولمة» و«ما بعد الاسـتعمارية» لها في الحياة المعاصـرة معان ومدلولات عديدة مختلفـة. وبينما تظل هذه المصطلحات ذاتها موضعا للمحاجة والمساجلة، باتت مسـائل مركزيـة في تنظيرات نسـوية وذلك بأسـاليب عديدة ومتباينة. إن تنامي الحركات السياسـية النسـوية في العديد من الـدول - القومية قد منح الاهتمامات النسـوية حضورا عولميا متزايدا. ومسائل من قبيل حقوق الإنسان للمرأة أو التنمية الاقتصاديـة لا تقتصـر على عبور حدود الدول، بل تثير تسـاؤلات مهمة حول الآثار المسـتمرة للتاريخ الاسـتعماري ومثول علاقات الاسـتعمار - الجديـد الاقتصادية والسياسـية، و كيف ينبغي أن يفهم النسـويون هذا وذاك ويوظفـوه. وأيضا تواصل الحركات النسـوية نضالها في سـياقات قومية مختلفة لكي تجعل الأجندات النسوية مستجيبة لاهتمامات السكان والشعوب من القوميات المتغايرة، جاعلة المناظرات حول التعددية الثقافية تحسم أمر نجاحها السياسي.

وقد ظهـــرت هذه المجموعة من المقالات أصلا في عددين خاصين من أعداد دوريـــة «هيباثيا Hypatia». وكان ينظر إلـــى هذه الدورية بوصفها منبرا من شـــأنه أن يشجع مثل هذه التأملات العابرة للحدود في المشاغل الفلســفية خصوصـــا. وكذلك أردنا أن نجمع معا كتابـــات تمثل تنوعا في المقاربـــات لمثل هذه الموضوعات الفلســفية. لقد بحثنـــا عن المقالات التي يمكنها أن تكشـــف، أمام كلٍ من الفلاســـفة والمفكرين في مجالات الدرس المختلفة، المدى الذي بلغته ويجب أن تبلغه الفلسفة النسوية في استقطاب نصوص ومعطيات واهتمامات الكتابة في مجالات درس مختلفة، مستجيبة للتحدى الذي يفرضه هذا والاستضاءات التي يمنحها. إنه موقف له مثيل في تاريـــخ مجرى الفلســـفة الغربية، حيث نجد اتجاهـــات جديدة مؤثرة نمـــت وتطورت من خلال الاســـتعارات من العلوم الطبيعيـــة والاجتماعية والتفاعلات معها، وإذا شئنا أمثلة أحدث فثمة مشاريع العلوم الطبية وعلم النفـــس واللغويات والذكاء الاصطناعي. وفي الوقت نفســـه أردنا أن نبين كيف أن الكتابات النســـوية في مجالات الدرس الأخرى تجتذب الفلســـفة وتنتجها معا: إن الفلسفة النسوية في هذه الأيام تمارس في مجالات درس عديدة. وكاتبات هذه المقالات يتبوأن مراكزهن في أقسام العلوم السياسية والجغرافيا الاجتماعية والاقتصاد وعلم النفس وبالمثل الفلسفة، أما أولئك العاملات في أقســـام الفلســـفة فقد حملت تحليلاتهن القوى الكامنة في تنوع تقاليد مجال الدرس.

يحدونا الأمـــل في أن تقدم القضايا المثارة عبـــر هذه الأوراق مصادر لتفكير أكثر تركيبا وأكثر إثمارا داخل الفلسفة النسوية في جميع المجالات وفي سائر أشكال مشاغل هذه الفلسفة. وأيضا نأمل أن تمثل هذه المسائل تحديا للقارئ ليتأمل تغيرات العلاقات الاجتماعية وكيف ينشأ عنها دوما الحاجـــة لمراجعة الأطر الفلســـفية. ومادام الاعتراف بالإنســـانية الكاملة لـــ «الآخرين» المختلفين عن مثال الإنســـان الحداثي - الآخرين كالنســـاء والشعوب من الأعراق والثقافات غير الأوروبية - فينبغي أن نتوقع تبدلات فـــي خلفيات فروع الفلســـفة الغربية من الميتافيزيقا إلى الإبســـتمولوجيا والأخلاق والفلسفة السياسية بل فلسفات العلم أيضا. وتؤكد هذه المقالات

في مجملهـــا درجة ازدياد الثراء والتبدل والتحـــول الذي طرأ على خلفية الفلسفة المعاصرة بفعل النسوية الرافعة للواء ما بعد الاستعمارية والتعددية الثقافية وانشغالها بمسائل ملحة على مستوى الفكر والممارسة معا.

مؤلفات هذا الكتاب جميعهن معنيات باستكشـــاف مؤسسات التعددية الثقافية والعولمة وما بعد الاستعمارية، وثقافاتها وممارساتها، وكيف تخلق فرصا ســـانحة لإثارة تساؤلات مستجدة، وللانشغال بأشكال مستجدة من الحوار ومناقشـــة موضوعات مســـتجدة مع أطراف جدد، وتنظيم أشكال مختلفـــة من العلاقـــات الاجتماعية مغايرة لكل مـــا كان مألوفا أو ممكنا. ويمكن أن نفهم هذه الإســـهامات على أنها محاولات لاستبصار ومقاسمة حوارات ديموقراطية ليســـت إيقانية متزمتـــة ومفتوحة النهايات، من تلك النوعيـــة التـــى تعد جوهريـــة ومصيرية فـــي المحاولات النســـوية لتصور وتهيئة مؤسســـات وممارسات أكثر شمولية ومســـاواة. وكثيرا ما تتعارض الحجج المســـوقة عبرهذه الأوراق وعلى نحو نأمل منه أن يســـتحث التأمل والتفكير إلى آفاق أبعد. وعادة ما تكون هذه التوترات علامة على صعوبة أو اســـتحالة الوصول إلى «إجابات صحيحة» متفردة عن الأســـئلة المعقدة المثارة في عالمنا المعاصر.

المقـــالات الخمس الأولى هنا بأقلام أليســـون جاغار وســـوزان أوكين وأوفيليا شـــوته ولورين كود وأوما نارايان، هي إصـــدارات لاحقة لأبحاث عرضت أولا في ندوة «النســـبوية الثقافية والنســـوية العولمية» التي دعت إليها شـــعبة المحيط الهادي في «الجمعية الفلسفية الأمريكية (A.P.A.)» وعقـــدت ببركلـــي في مـــارس العـــام 1997. وقد نظم البروفيســـور دين تشـــاترجي هذه الجلسة ورأسها، وشاركت في رعايتها لجنتا «منزلة المرأة» و«التعاون الدولي» في «الجمعية الفلســـفية الأمريكية». وفي مقالها «عولمة الأخلاقيات النســـوية»، مدت أليســـون جاغار نطاق معالجتها لتشمل كلا من التقليد الحواري في فلســـفة الأخلاق الغربية والممارســـات الخطابية للمجتمعات النســـوية النشـــطة، لكي تطور توصيفا للعقل الخلقي العملي الذي يحتـــرم الاختلاف الثقافي. وتستكشـــف جاغـــار إمكانية مطروحة أمام المفهوم النســـوي للخطاب الأخلاقي لكي يستطيع مع الوقت أن يبرر

استبعاد بعض الناس من حوارات معينة من دون أن يتعارض هذا مع مثال المناقشة الحرة المفتوحة. وتتقدم جاغار بتوصيف تفصيلي لأساليب وجود واستمرار «المجتمعات المغلقة» كضرورة لا يمكن الاستغناء عنها إبستمولوجيا وسياسيا، حتى لو واجهتها مخاطر أخلاقية وإبستمولوجية.

تدرس جاغار إمكانية الحوار النسوي العالمي، خصوصا بين مجتمعات النسوية الغربية ومجتمعات العالم الثالث التي تكافح من أجل الارتقاء بمصالح المرأة، وتنشغل بالسؤال العسير حول من يمكن أن يشارك في مثل هذا الخطاب، وهي تحذر من افتراض مجتمع نسوي عالمي يمثل كلا واحدا، وتقيم الحجة على أننا نتعرف على مثل هذا المجتمع بوصفه مكونا من شبكات خطابية تتعدد وتتداخل أطرافها، إنه مجمتع دائما قيد التكوين ودائما يمكن إعادة تخيله. وتشير جاغار إلى عدة أساليب لتبادل الخطاب بين مثل هذه المجتمعات النسوية عبر أرجاء العالم، ويمكن عن طريقها أن تكون محطا لانطلاق منظورات نقدية مهمة للمسائل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والبيئية الجارية الآن والتي تحتل مواقع جوهرية في الأجندات النسوية داخل السياقات القومية وعبرها في آن واحد.

ويتركز مقال سوزان أوكين «النسوية وحقوق الإنسان للمرأة والاختلافات الثقافية» حول أوجه النجاح الفعلي في العالم الواقعي والتي أحرزها مجتمع الخطاب النسوي العابر للقوميات أنه مجتمع من النشطاء والمفكرين المنشغلين ببرامج حقوق الإنسان العالمية والقومية، وكيف يجعلونها مستجيبة لتأزمات المرأة ومصالحها. إن جانبا من التنمية الناجحة لدعاوى نشطاء حقوق الإنسان النسويين بات في مراسم إضفاء السمة العالمية على دعاواهم، وتشير أوكين إلى بعض التوترات ذات الأهمية بين هذا وبين أوجه معينة من نقد النسوية الغربية للتعميمات المفرطة في قضايا جوهرية. وقد بدت هذه التعميمات مترددة أو متناقضة بشأن توسيع مدى نشر الأفكار التي اكتسبت الصفة العالمية العمومية. وتجادل أوكين بأن أجندات نسوية من هذا القبيل قد مثلت تحديا لتصور حقوق الإنسان المتفق عليه والذي صاغه جون لوك، وحديثا صاغه الإعلان العالمي لحقوق

الإنسان في العام 1948. وأيضا تتحدى تلك الأجندات المناعة المفترضة للأسرة وللممارسات الدينية أمام اعتبارات حقوق الإنسان. إن تحليلات أوكين تؤيد بأشكال عديدة أطروحة جاغار بشأن أهمية مجتمعات الخطاب النسوي التي تتعدد وتتداخل بوصفها منطلقات لتحديات نقدية سياسية تواجه الأمر الواقع القومي والعابر للقوميات.

وفي مقالها «الغيرية الثقافية: التواصل العابر للثقافات والنظرية النسوية في سياقات الشمال - الجنوب» تستكشف أوفيليا شوته طائفة أخرى من المسائل المتصلة بالحوارات بين النسويين المتمركزين في مواضع مختلفة، مستخدمة مفاهيم عن الغيرية والاختلاف تعد مفاهيم فينومنولوجية - وجودية وبعد - بنيوية، وذلك لكي تنظر في مسائل التواصل العابر للثقافات. وعن طريق التأكيد على الحاجة إلى تطوير نموذج لفهم الاختلافات الثقافية المهَمَّشة، تحلل شوته أماكن تموضع أولئك الذين جرى توصيفهم بأنهم «الآخر المختلف ثقافيا». وتحذر شوته من أنه لا يجوز أبدا افتراض إمكانية الترجمات المطابقة في التواصل بين الذوات المتباينة ثقافيا، وتوعز بأن هناك دائما فضالة مهمة للمعنى لا تعبر الحدود إلى الثقافة الأخرى، هذه الفضالة أحد عناصر اللامقايسة(*) الثقافية. وعن طريق مد نطاق المعالجة إلى الهيئة التي طرحتها آنزالدوا لنفسية الفتاة المستيزية ذات الوصائل المتعددة، والهيئة التي طرحتها كريستيفا للغريب في دواخله، تقيم شوته الحجج من أجل تصور نسوي للاختلاف ييسر التعرف على الغيرية داخل النفس وخارجها معا. وتحشد شوته الخبرة الشخصية لكي تصور بدقة بنية وتضمنات الهوية اللاتينية المختلفة ثقافيا في السياقات الأنجلو - أمريكية. وتستغل شوته ما تستكشفه من غيرية ثقافية في تبصير النسوية الغربية بألا تصطنع «آخر» من النساء اللاتي تفشل في تفهم طريقهن للتحرر أو في التعرف عليه، وتجادل شوته من أجل نسوية بعد - استعمارية تولي مزيدا من الاهتمام لخبرة الاستعمارية الغربية وتأثيراتها المعاصرة المتفاقمة.

(*) اللامقايسة incommensurability تعني عدم قابلية كيانين مختلفين للحكم عليهما أو تقويمهما بالمعايير نفسها، وتستعملها أوفيليا شوته لتعني عدم قابلية المعنى للترجمة المكتملة تماما إلى لغة أخرى بحيث يتطابق المعنى في الجانبين. [المترجمة].

وتنشغل لورين كود في مقالها «كيف نفكر تفكيرا عالميا: توسيع حدود الخيال» باعتبارات حول الأجندات النسوية العابرة للقوميات وكيف نجعلها تتناول مسائل الاختلاف، بما في ذلك الاختلاف الثقافي. تصطنع كود تركيبا من انجذابها الخاص للنسبوية، مدفوعا بتحدي الافتراضات الغربية الزاعمة امتلاك «القصة الحقيقة الواحدة والوحيدة». وفي الوقت نفسه تعترف بأن مواقف من قبيل معالجة جماعة طالبان الأصولية في أفغانستان لوضع المرأة إنما تمثل حالات اختبار عسير لتلك الإغراءات النسبوية. تحلل كود إستراتيجيات متنوعة يتضمنها توصيف تشاندرا موهانتي للمرأة في مواقع شتى في منظومة الاقتصاد العالمي، وذلك لكي تستكشف طريقا للتحليل قد يمكن النسويين من التفاوض بشأن المشاكل المستعصية التي تبدو ناجمة عن الاختيار العسير بين العمومية الكونية والنسبوية، وهي تتأمل أيضا موضعها كمواطنة كندية، وكيف يمكن أن ينقح هذا منظوراتها النسوية لمسائل الاختلاف الثقافي والتعاون النسوي العابر للقوميات.

إن مسائل الاختلاف الثقافي التي كانت صلب اهتمامات مقالي شوّته وكود، تعود لتعتلي صهوة مقال أوما ناريان «ماهية الثقافة ومغزى التاريخ: نقد نسوي للماهوية (*) الثقافية». تشير ناريان إلى محاولات تفادي الماهوية الجنوسية عن طريق أخذ الاختلافات الثقافية بين النساء في الاعتبار، وكيف أن هذه المحاولات تسلك سبلا تؤدي في بعض الأحيان إلى صور من الماهوية الثقافية لثقافات معينة في العالم الثالث ولتناقضاتها مع الثقافة الغربية. تحلل ناريان الخصائص العامة المشتركة للصور الماهوية للثقافة وتقترح عددا من الإستراتيجيات التي يمكن أن تفيد النسويين في العالم الثالث في تحدياتهم لأجندات الأصوليين هنالك التي تتميز بأنها ماهوية ثقافيا. وبينما تعترف ناريان

(*) ماهية essence «س» هي الإجابة عن السؤال: ما هي «س»؟ أي جوهرها الثابت. والماهوية أو المذهب الماهوي essentialism هو النظرة إلى الشيء بوصفه ذا ماهية ثابتة أو جوهر ثابت محدَّد ومحدِّد، ومقصد ناريان أن الجنوسة أو النوع لا تصنع ماهية ثابتة محدَّدة ومحدِّدة. قد يُترجم هذا المصطلح «جوهرية»، بيد أن الجوهر substance من المصطلحات العمدة في الفلسفة ولا يجوز خلطه أو إبداله. [المترجمة].

بعلو شـــأن النقطة التي أشارت إليها شوّته عن حاجة النسويين للتعامل مع الغيرية الثقافية، فإنها تؤكد أن هذا يجب أن يتم بأسلوب لا يستنسخ أســلوب الماهوية - الاســتعمارية المتخيل لفهم الاختلافات بين الثقافة الغربية وثقافات العالم الثالث. وتحذر ناريان من أن هذه الأشــكال من النسبوية الثقافية تســتجلب التصورات الماهوية للاختلافات الثقافية، وتطرح على أجندات النسوية أخطارا تماثل في ضخامتها الأخطار التي تطرحها الدعوى الكونية الشاملة.

في معظم الأحيان لا تبدو الكتابات النســوية في التعددية الثقافية وما بعد الاستعمارية مماثلة كثيرا للكتابات الفلسفية المعاصرة، لا في الأسلوب ولا في الموضوعات، ومع ذلك فإن كثيرا من مثل هذه الكتابات يســهم في الفلسفة النسوية باستبصارات نافذة وتحليلات مهمة. لقد توجهنا إلــى مؤلفات كثيرات بطلب موجز مفاده أن يســتعرضن أمام قراء «هيباثيا» المختلفين ما هو مناســب للفلســفة خصوصا ضمن ما يحويه جماع الكتابات النسوية الحديثة الوافرة. وتلقي أندريه ناي في مقالها «إنها ليست فلسفة» نظرة جديدة على بعض الكتابات المؤثرة من حقبة الثمانينيات بأقلام ترينه منه - ها وباتريشيا هل كولينز وغلوريا أنزالــدوا وماريا لغونز والعملين اللذين أخرجتهما إليزابيث ســبلمان وريجينا هاريســون. إن العديد من فلاسفة النسوية يستخدمن بالفعل اســتبصارات واردة في مثل هذه الكتابــات لتبديل المقولات والمفاهيم التي تشكل فلســفتهن للأخلاق أو الإبســتمولوجيا، أو مفهومهن عن النفس، ومع هذا فإن الممارســة الأســهل والأكثر ذيوعا هي الاقتصار على ذكر مثل هذه الكتابات في الهوامش من دون اتخاذ الخطوة المهمة المتمثلة في استخدامها لإعادة التفكير في أنماط المشاريع التي نتعلمها ولانزال نســتَحث على التفكيــر فيها بوصفها فلســفة متفردة. تلقي تأملات ناي في هذه الأعمال الضوء على تلك الأشــكال المستجدة من الفكر، وكيف ينبغــي في فترات التغير الفكري أن تحتل موضعا «على رأس ســنام إعادة تعريــف حب المعرفة» الذي تطرحه هذه الأشــكال الجديدة من الفكر.

لعب مفهوم الخبرة دورا مركزيا في العديد الجم من النصوص الفلسفية، واستحضرته النسويات المنشغلات بالكفاح من أجل تحقيق الذات. وفي مقالها «تشاندرا موهانتي وإعادة القيمة لـ الخبرة»، تستخدم شاري ستون - مدياتور عمل تشاندرا موهانتي، وبالمثل عمل غلوريا آنزالدوا وصمويل دِلاني لاستكشاف الإمكانات المطروحة أمام مفهوم للخبرة متين ومفيد فلسفيا يمكنه تجنب الصعاب الناشئة عن المقاربات التجريبية وعن ملامح معينة في مقاربات بعد - بنيوية. وعلى طول المدى تقوم بتحديد لماذا كانت تلك السرديات حاسمة على هذا النحو في رفع النقاب عن التوترات بين اللغة والخبرة حتى أنها كثيرا ما تؤدي إلى استحداث إبداعات تصورية ذات قيمة.

وتتقدم آيدا أورتادو في مقالها «الأمكنة واللغات: التشيكانيات ينظرن إلى المذاهب النسوية» بما هو مطلوب من نظرة شاملة وتركيب جامع لمختلف مساهمات مذهب النسوية التشيكاني، على مدى يبدأ من حركة نشطاء التشيكانية في ستينيات القرن العشرين وصولا إلى الكتابات المعاصرة للنسويات التشيكانيات ذات التأثير. وتستثير الدارسين من غير التشيكان بألا ينشغلوا فقط بالنصوص التشيكانية النمطية القليلة، بل أيضا بالمقاصد المرئية المختلفة الأوسع في مداها من هذه الكتابات. وعبر هذا الطريق تقوم آيدا بتوثيق استخدام النسوية التشيكانية لأشكال مختلفة من مناهج إنتاج المعرفة، وتلفت الانتباهَ إلى التنوع الداخلي في صميم المجتمعات المحلية التشيكانية بالولايات المتحدة الأمريكية، حتى وهي تشير إلى بعض التماثلات شديدة الدهاء لكيفية الخبرة بالتحيز الجنساني وكيفية إعادة إنتاجها في هذه المجتمعات المحلية.

وفي مقالها «كل شيء في الأسرة: تقاطعات الجنوسة والعرق والقومية»، تفحص باتريشيا هيل كولينز الاستعارات التشبيهية بالأسرة وكيف زودتنا بطرق للتفكير في جوانب مختلفة من التنظيم الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية - من بنيات الهيمنة ومن خطابات المقاومة على السواء. تفحص كولينز أبعاد الجنس في مثال الأسرة التقليدية الذي امتد بوصفه تشبيها مجازيا يغطي الأشكال الأخرى من العلاقات، بدءا من استخدام «روابط الدم» لبناء تصورات الأسر النووية وشبكات علاقات القرابة، ليس

هذا فحسب بل أيضا تصورات «الأسر العرقية» و«القوميات الإثنية» تلك التي تستخدم لتعريف الانتماء للولايات المتحدة كأمة سياسية. وبتفريغ مضامين التشبيهات المجازية الأسرية الأخرى، تدرس كولينز الأدوار التي يمارسها المكان والأرض والأفكار في تطبيع التراتب الهرمي، والتبريرات المعيارية لتوزيع الثروة الاجتماعية التي تنتج التراتبات الطبقية، والتجليات المؤمثلة للحقوق والمسؤوليات التي تضع تعريفات العضوية في الأسرة. وتختتم كولينز مقالها بمناقشة التشبيهات المجازية لـ «تنظيم الأسرة» التي تسربت إلى السياسات العامة، متراوحة بين المبادئ التاريخية لليوجينيا، أي التهجين العرقي من أجل تحسين سلالة البشر، وصولا إلى قيم الروابط الأسرية المعاصرة وإلى الأسئلة المتصلة بجودة الحياة والفقر والإنجاب. وأيضا تتطرق اهتمامات كولينز هنا إلى الطريقة التي تجعل التشبيهات المجازية للأسرة ذاتها تلقي الضوء على تقاطعات العرق والجنوسة والقومية، وعلاقات اجتماعية أخرى على هذا النحو، بنيوية ورمزية.

في صفحات أسبق جرى التلميح إلى مسائل تتعلق بما يسمى التنمية في العالم الثالث. بيد أن مجموعة المقالات التالية تلقي نظرة مباشرة وأكثر تركيزا صوب المكونات الفلسفية لعمليات إعادة تقويم مشاريع التنمية في العالم الثالث التي ظهرت في السنوات القليلة الماضية. تنسحب معالجاتها إلى أدبيات مختلف وتنطوي على اهتمامات متعينة بمسائل متفرقة. النسوية الجنوبية والنسوية الشمالية كلتاهما ساهمت في هذه التقريرات والتقويمات. وتتقدم تقريرات باركر وفيرغسون ورايت ولانغ وهاردنغ بزوايا جديدة للنظر في المقولات والفرضيات المعهودة في الأخلاق والميتافيزيقا والإبستمولوجيا وفلسفات العلم.

وطلبنا من دروسيلا ك. باركر المتخصصة في اقتصاديات التنمية أن تقدم تعريفات موجزة لبعض الدعاوى الفلسفية المطروحة في أحدث الكتابات عن الجنوسة والبيئة والتنمية، وذلك لقراء دورية «هيباثيا»، وهم قد لا يكونون على إلف بمثل هذه الدعاوى. وعن طريق التركيز على الإبستمولوجيا، أشارت باركر إلى السردية الرومانتيكية لـ «حلم عصر التنوير» حيث يتواصل عمل الاقتصاد التنموي، وإلى منظومات المعرفة

غير الحداثية بوصفها مصدرا لبناء إبستمولوجيات من أجل «مشروعات تحررية جماعية من دون استنساخ أنماط التراتب الهرمي والهيمنة». المهمة، إذن، هي تحديد مصادر كلا النوعين من منظومات المعرفة بغير إضفاء الصبغة الرومانتيكية على أيهما.

أما مقال آن فيرغسون «مقاومة حجاب الامتياز: مد جسور الهويات كسياسة أخلاقية للمذاهب النسوية العولمية»، فيستكشف طائفة من المسائل تتوازى بشكل مثير حقا مع ما تستكشفه ألكوف وبيلي (انظر الوارد لاحقا). على أي حال، تركز فيرغسون على المشاكل التي يثيرها تميز هويات الشماليين الذين يعملون في سياقات مختلفة في الجنوب العولمي. وتقيم فيرغسون الحجة على أن الباحثين والدارسين النسويين من أهل الشمال، وبالمثل الشماليون العاملون بمشاريع التنمية في الجنوب، ربما كانوا في حاجة إلى التفكير في مواضعهم ذات الامتيازات والعمل ضدها. وأشارت إلى أن مؤسسات مثل هيئة المعونة الدولية والبنك الدولي والمنظمات غير الحكومية التي أنشئت في الشمال، ليس فحسب بل وأيضا معظم الباحثين النسويين، يفترضون أن أخلاقيات التنوير الحداثية مرغوبة دوما ولا تثير مشاكل. وتحاج فيرغسون أن الشماليين قد تمت قولبتهم اجتماعيا وفقا لـ «شفرة أخلاقيات كونية معممة باتت قطاعا من آفاق جهل» الباحثين والدارسين. لا بد أن يطور الباحثون النسويون أخلاقيات تتخذ موقعها بحيث تتحاشى أن تصبح جانبا من المشاكل التي كدرت أهداف إستراتيجيات الشماليين للتنمية. وتبين فيرغسون كيف أن «عملية سياسات الهوية السلبية» يمكن أن تكون منبعا لـ «سياسات مد جسور الهوية» التي تفيد في مشروع من هذا القبيل.

وفي مقال «مستيزات في ماكيلادورا وسياسة نسوية للحدود: إعادة النظر في حجة آنزالدوا» تدرس مليسا رايت كيف تعمل القوى السياسية والمؤسسية في بناء هويات لنساء مختلفات على الحدود بين الولايات المتحدة الأمريكية والمكسيك. وتتقدم رايت بتوصيف إثنوغرافي لاثنتين من النساء المهنيات، إحداهما مكسيكية والأخرى مكسيكية

أمريكية، تعملان في القطاع الإداري التابع للولايات المتحدة بمؤسسة في ماكيلادورا (*)، وتؤثر ثقافتهما العرقية وجنوستهما في مفاوضاتهما حول مراكزهما المهنية. تكشف قصة المرأة المكسيكية كيف أنها تحاول إضفاء الطابع الأمريكي على ملابسها ولغتها وسلوكها المهني، وكيف تكسبها هذه المحاولات مصداقية وتعزيزا لمركزها المهني. أما المرأة الأمريكية ذات الأصل المكسيكي فعلى العكس من ذلك، تصر على أن تقدم نفسها بوصفها «مكسيكية» وليست «أمريكية»، ما يجعل المخاطر محيقة بوضعها المهني، وبتقدير كفاءتها، وأخيرا بوظيفتها. تشير رايت إلى سيناريوهات الثقافة العرقية والجنوسة، وكيف تعمل على تشكيل فضاءات العمل في مؤسسات ماكيلادورا الحدودية، وتعين طرق النساء في إعادة صياغة هذه السيناريوهات وتغييرها وإسقاطها في بعض الأحيان. تستخدم رايت تلك البنيات لهوية المستيزة من أجل استنطاق وإعادة التفكير في استخدام غلوريا آنزالدوا للشخصية الحدودية والمضامين السياسية لتلك الهوية بالنسبة إلى السياسة النسوية.

إسهام ليندا لانغ، وهو مقالها «القرابين المحروقة للعقلانية: قراءة نسوية لبناء الشعوب الأصلية في نظرية إنريك دوسل [1] عن الحداثة»، يماثل مقال أوما نارايان من حيث إنه تفكير عبر تضمنات التاريخ الاستعماري من أجل منظورات نسوية بعد - استعمارية. تقارب لانغ هذه

(*) اسم مكسيكي شهير لعمليات تصنيع وتجهيز الصادرات في منطقة للتجارة الحرة تقع على الحدود المكسيكية - الأمريكية، حيث استيراد الآلات والمعدات والمواد الخام معفاة من الضرائب والرسوم الجمركية، ثم تصدير المنتجات بأسعار مهاودة، أحيانا للبلاد التي وردت منها المواد الخام. تبلغ منشآت ماكيلادورا نحو ثلاثة آلاف منشأة من مصانع ومرافق ووكالات، يعمل بها أكثرمن مليون مكسيكي ومكسيكية. ويتنوع إنتاج المصانع في مجالات عديدة أبرزها الملابس والتغليف وتعبئة المنتجات الزراعية وتجميع الأجهزة الكهربية والمعدات.
قام هذا المشروع في أواسط الستينيات بمبادرة من الحكومة المكسيكية لحل مشكلة البطالة في المناطق الحدودية، لكن سرعان ما بات جاذبا للشركات الأمريكية من حيث إنه يوفر العمالة الرخيصة والإنتاج الكثيف وسرعة دورة رأس المال. وبالنسبة إلى المكسيك أصبحت ماكيلادورا منذ أواسط الثمانينيات أكبر مصدر للعملات الأجنبية وتفوقت في هذا على السياحة، وفي أواسط التسعينيات أصبحت ثانية أكبر الصناعات بعد الصناعات البترولية. عظم شأن ماكيلادورا وفاعليتها وحيويتها، حتى دخلت الكلمة «ماكيلادورا» في سياق اللغة الجارية في بعض المواقع وباتت تعني العمل الشاق المضني والمثمر، فضلا عن معناها الأصلي وهو إعداد المنتجات للتصدير. [المترجمة].

المســألة عن طريق قراءة لعمل إنريك دوسِــل «اختراع الأمريكتين». يؤكد دوسِــل أن تكوين الحداثة الأوروبية تم عن طريق علاقات مع مناطق غير أوروبية، وأن جزءا جوهريــا من تلك الحداثة يتمثل في المركزية الأوروبية التي هي «أسطورة ثقافية» لاعقلانية، دفعت الأوروبيين إلى النظر إلى غير الأوروبيين جميعا في حدود المقولات الأوروبية. وكمحصلة لهذه الأسطورة تم اختراع جنوب ووســط أمريكا بوصفهمــا مناطق غير متقدمة، بصرف النظر عن المســتويات الفعلية لتقدم شــعوبهما المختلفة. تتطرق لانغ إلى هذه التحليلات لتثير تســاؤلات نقدية بشــأن ما أســماه دوسل «المغالطة التنموية»، ولكي تستكشــف روابطها بسياســات جاريــة تدفع مناطق من العالم الثالث إلى أشــكال أوروبية من التبعيــة وإلى «التنمية» تحت عنوان براق هو «دفعهم إلى أن يكونوا أحرارا». وعلى أي حال، فإن أشكال رفض ما بعد الاســتعمارية لمثل تلك المشــاريع الحداثية، تتشــارك جميعها فيما هو أكثر كثيرا مما يتصور معتنقوها. تثير لانغ تســاؤلات بشــأن المشاريع الفلســفية وكيف تشكلت من خلال المصالح الاستعمارية بدلا من أن تنشأ عــن بحوث غيــر منحازة تتحرى مبــادئ صادقة أبدا، علــى النحو الذي تتمسك به التيارات الرئيسية في الفلسفة.

وفي مقالها «الجنوســة والتنمية وفلسفات العلم بعد - التنويرية» تعنى ســاندرا هاردنغ بأحدث الكتابات في الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة وتحديد الطرق التي تســلكها لكي تلقي الضوء على المشــاكل الكامنة في فلســفات العلم التنويرية، وهي فلسفات لاتزال سائدة. يركز مقال هاردنغ على جذور هــذه التقريرات في نقود أخرى حديثة للتنمية، وكيف أن هذه التحليلات ترســخ وتمد نطاق الحجج التي تســوقها مــدارس أخرى لها تأثيرها المســتحدث في دراســات ظاهرة العلم. تقيم هاردنغ الحجة على أن فلســفات العلم الملائمة لتلك الأشــكال الجديدة لفهــم الطبيعة والعلم والفلســفة يمكنها هجران مثال الدعاوى العلمية الصحيحة على مســتوى العالم بأســره، ويمكنها أن تطور تمثيلات أكثر واقعية للمعارف ولمنظومات المعرفة، وأن تقاوم النســبوية والمثاليــة مقاومة ناجحة، وتفهم الطبيعة من حيث هــي موضوع ويتخللها ما هو اجتماعي ومن حيث هي ســؤال ينبثق

دائما، وتجعل الأخلاق الديموقراطية والسياسة الديموقراطية صفة ذاتية في صميم العلم وفي صميم فلسفات العلم - على السواء.

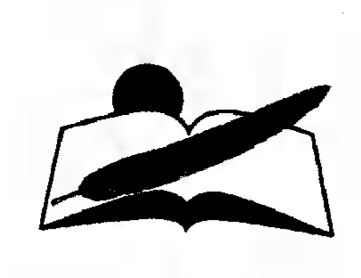
ويضطلع مقال ليندا ألكوف «ما الذي ينبغي أن يفعله البيض؟» بتقدير قيمة قوى وحدود المداخل المختلفة المقترحة للمقاومة التي يبديها البيض ضد الامتيازات الخاصة بالبيض. تعي ألكوف جيدا كيف أن جهود البيض المناهضين للعنصرية كثيرا ما تشوبها النقائص، بيد أنها ترغب أيضا في تأكيد واستكشاف الممكنات المتاحة أمام الجهود الصادقة والمخلصة المناهضة للعنصرية في مواجهة امتيازات البيض، هذه الجهود التي تتجاوز نقد الذات لتصل إلى موقف يناصر الفاعلية والإنجاز. تستكشف ألكوف استراتيجيات مختلفة اقترحت من أجل أن «نصبح غير مخلصين لبياض البشرة». تقدم ألكوف تحليلا نقديا للمساجلة النسوية، ولمداخلة جوديث كاتز الليبرالية، ولمداخلة إغناتيف وغارفي الأكثر راديكالية، ولاستراتيجيات مناهضة العنصرية التي اقترحها مايكل هارينغتون. وتستأنف ألكوف هذا باقتراح مفاده أن البيض في حاجة إلى توليد الصور الخاصة بهم من «الوعي المزدوج» لدى الأمريكيين الأفارقة الذي عينه و.إ.ب دي بويس. وهذه الصورة المزدوجة من شأنها أن تواصل تمييزها لبنيات هوية البيض في النماذج المعاصرة من اللامساواة والاستغلال، بيد أنها أيضا ستظل تذكرنا بالعديد الجم من «البيض الناكثين لامتياز البيض» الذين ناضلوا منذ عهد جون براون وما قبله، من أجل خلق مجتمع إنساني شامل.

ويستكشف مقال أليسون بيلي «تعيين موضع الهويات المنكِثة: نحو رؤية لشخصية البيض العرافة للامتياز» كيف يمكن تفهم الموضع الاجتماعي لهويات البيض الناكثة لامتياز البيض. تدرس بيلي في هذا المقال بعض التضمنات المستشكلة في إطار الموقف الاستشرافي لساندرا هاردنغ لوصف البيض الناكثين أنهم «أصبحوا هامشيين». وتقيم بيلي الحجة على أنه قد يمكن تفهم موضع البيض الناكثين تفهما أفضل في حدود «نقضهم لمركزية المركز». وهي تميز بين «العرافين للامتياز» و«المروجين للامتياز». وبمقاربة عمل مارلين فري وآن برادن، تفسر بيلي التناقض بين إدراك

وسلوك البيض الذين يحيون سيناريو من نمط واحد، وبين إدراك وسلوك هؤلاء البيض الذين يناضلون من أجل صياغة النمط الآخر. تستخدم بيلي توصيف ماريا لغونز للهوية وتصورات «الطواف بالعالم» و«الإدراك الودود» لكي توضح طرقا يمكن عن طريقها للبيض، وللنسوية البيضاء خصوصا، أن ترعى شخصية منكثة تؤدي إلى سياسات مناهضة للعنصرية.

وفي مقالها «التعددية الثقافية كفضيلة للممارسة العلمية»، تثبت آن كدّ إمكانية فهم التعددية الثقافية كفضيلة معرفية بغير أن تهجر الإطار التحليلي المتفق عليه الذي لايزال يجذب القطاع الأكبر من الفلسفة الأنغلو - أمريكية. إنها تبين كيف تحسن التعددية الثقافية مضمون العلم وبالمثل دعواه بالموضوعية. وتأخذ أمثلتها من علم الاقتصاد: تحليلات أمارتيا سِن لأسباب المجاعة والاقتصاد السياسي للأسر.

نأمل أن يستمتع القراء بهذه المقالات مثلما استمتعنا نحن بجمعها معا في دورية «هيباثيا»، والآن في هذا الكتاب.



عَوْلمة الأخلاقيات النسوية

أليسون م. جاغار

تطرح الدراسة الواردة مفهوما نسويا للخطاب يختلف عن الخطاب الأخلاقي الكلاسيكي. وإذ أقيمت الحجة على أن تفاوت القوة لافت في السياق العالمي أكثر منه في السياق المحلي، ألاحظ أن مجتمعا للخطاب العالمي يبدو بازغا بين النسويين، وأستكشفُ الدور الذي تمارسه مجتمعات صغرى في محاولات المذاهب النسوية للتوفيق بين التعهد بالمناقشة المفتوحة من جانب، والاعتراف بحقائق تفاوت القوة من جانب آخر.

ليست التجارة العالمية والتبادلات العالمية أمرا جديدا، لكن التشديد الجاري عليهما هو غير المسبوق حقا [1]. ولم يحدث

> «على الرغم من صعوبات ومخاطر الخطاب الأخلاقي العابر للثقافات، فإنه ليس من المستحيل أن يشارك دخلاء من الخارج في تقييم الممارسات الداخلية لثقافة أخرى»
>
> **جاغار**

أن كانت المجتمعات المحلية مغلقة على نفسها تماما، ولكن الذي يحدث الآن أن أصبحت حدودها قابلة للنفاذ حتى بات الناس يتحدثون عن تفكك وتحلل المجتمعات المحلية. وقد أثارت هذه التطورات مشكلات جديدة في فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة وبالمثل في الأخلاقيات النسوية.

إن النساء في مركز هذه التطورات المعاصرة. يشكلن قطاعا عريضا ومتناميا من قوة العمل في البلدان حديثة العهد بالتصنيع، وكذلك في البلدان الصناعية، إنهن (بمعية أطفالهن) يمثلن ثمانين في المائة من اللاجئين في العالم، ويجري تهريبهن في تجارة البغاء التي تمتد عبر العالم بأسره، وأجسادهن مسرح الاقتحامات التكنولوجية، إما لزيادة النسل وإما لتحديده. وفي الآن نفسه، عادة ما يجري اتخاذ النساء كرمز وكناية عن سلامة التكامل الثقافي، حتى بات تعريف الثقافات المقيدة يؤخذ بوصفها ثقافات تحتفظ بالأشكال التقليدية للأنوثة، لاسيما تلك الأشكال التي تتكشف في الزي الحريمي التقليدي أو في ممارسات الزواج والجنس. هكذا وُضعت النساء في قلب دوامة قوى اجتماعية متقابلة ومتنافسة: فمن ناحية ثمة الاتجاهات المندفعة في تقدمها نحو العولمة (*) والتكامل المتزايدين، ومن الناحية الأخرى ثمة الاتجاهات المندفعة في تراجعها نحو القومية والتجزؤ.

وتأتي النظرية الأخلاقية المعاصرة لتعيد إنتاج هذه التوترات، إذ تضع الخطاب العالمي حول حقوق الإنسان في معارضة مع ما يقابله من مداخلات تؤكد المحلي وتفسر غالبا بأنها نسبوية، من قبيل النزعة القطرية ونزعة ما بعد الحداثة. وفي هذا السياق، نجد أن رفض الفلاسفة المتزايد للنزعة الأسسية foundationalism في الأخلاقية يجعل من الصعب رؤية كيف يمكن إخضاع الأعراف والمعايير المحلية للنقد الأخلاقي المنهجي. إن مشروعي الأكبر، الذي ينبثق عنه هذا المقال، هو تطوير نظرة للعقل الأخلاقي العملي تبين كيف أن احترام الاختلاف الثقافي يمكن أن يرتبط بالموضوعية الأخلاقية المتجاوزة للأعراف. وفي تطوير هذه النظرة، أقارب التقليد الحواري في النظرية الأخلاقية الغربية الذي يمتد من إفلاطون، حتى لوك وكانط وصولا إلى رولز وهابرماس، وأولي اهتماما خاصا بالقيم الثاوية في هذا التقليد، بما

(*) العولمة في هذا الفصل وربما في هذا الكتاب بأسره مفهوم إيجابي للغاية. المقصود منه أن نجعل المقولة تشمل العالم بأسره الذي هو - وفقا للخطاب النسوي - عالم بلا مركزية.. بلا استعمارية.. متعدد الثقافات. [المترجمة].

في ذلك قيم المساواة في الخطاب والانفتاح والشمولية. يحدوني هذا التقليد الفلسـفي، فضلا عن أن تفهمي الخاص للخطاب العملي قد تشكل هو الآخر بالتأمل والتفكير في الممارسـات الخطابية الأخيرة للقاعدة المحلية الناشطة للنسوية في أمريكا الشمالية [2].

وكما أسـفر الأمر في تطوره مع كارل- أوتو آبـل ويورغن هابرماس، فإن أخلاقيات الخطاب الكلاسـيكي تعرف التسـويغ الأخلاقـي في حدود إجماع الآراء شريطة التواصل المتحرر من الهيمنة. وكثيرا ما كان هذا التعريف مَعَرضا للسخرية بوصفه طوباويا، وبالتالي محل شك إلى أبعد الحدود، وذلك لحيثيات لا تقتصـر على الصعوبات العملية في تأسـيس خطـاب كوني عالمي بل أيضا فيما يتبدى من عقبات كؤود في المبدأ ذاته، وعلى وجه الخصوص في استحالة التحقيق الفعلي لما يشبه التواصل المتحرر من الهيمنة. ولكن على الرغم من أن مثل هذه المشكلات تبدو في السياق العالمي لافتة للأنظار أكثر منها في السياق المحلي، فإن بدايات خطاب المجتمع العالمي تبدو مع كل هذا بازغة بين النسويين. تبدو هذه البدايات كأوضح ما يكون في السُـبل الرسـمية وشبه الرسمية من قبيل مؤتمرات الأمم المتحـدة العديدة حول المرأة منذ العام 1975 وما رافقها مـن منتديات عقدتها منظمة أهلية غيـر حكومية، وهي أيضا بادية للعيان في العديد من التفاعلات الجارية بين الجماعات التي تمثل القواعد الشعبية، مثل شبكة نساء الشمال والجنوب وشبكة النساء العالمية لحقوق الإنجاب.

إن مفهوم الخطاب الأخلاقي العملي في النسوية يختلف عن مفهوم خطاب فلسـفة الأخلاق الكلاسـيكي في مناح عدة منها أنه يتجه مباشرة نحو مسائل المسـاواة في الخطاب ومسـائل الانفتَاحية وذلك في مواقف لا مناص من أن تكـون القوة هي التي شـكلتها. يسـتهل هذا المقال طريقه باستكشـاف الدور الذي تمارسـه المجتمعات الصغيرة في محاولات النسوية للتوفيق بين الالتزام بالمناقشة المفتوحة من ناحية، وبين التعرف على تفاوتات القوة من ناحية أخرى.

إلقاء الضوء على المشكلة

في تصـوري الخاص يبحث الخطاب الأخلاقـي العملي عن إعادة بناء القواعد مسترشـدا بالممارسـات الخطابية لجماعات عديدة من نشـطاء النسـوية في أمريكا الشـمالية تشـكلت في أواخر القرن العشرين. وكثيرا

ما عملت هـذه الجماعات على تحديـد الانفتاحية الخطابيـة بطريقتين تتصـل إحداهما بالأخرى. إحداهما هي تحديد جـداول الأعمال: تتلاقى الجماعات الناشـطة بالشكل النمطي المعهود حول قناعات أخلاقية معينة، من قبيل مناهضة النزعة العسكرية أو العنف ضد المرأة، وبدلا من الدخول في مسـاجلات حول هذه الالتزامات الأخلاقية الأساسية، فإنهن يتكرسن لاستكشـاف مضامينها. وفـي داخل الجماعة يسـلمن تسـليما بأن هذه الالتزامات أصبحت أساسية في المنظورات الأخلاقية للجماعات. والطريقة التي كثيرا ما تعمل بها الجماعات على تحديد انفتاحية الخطاب هي تقييد حدود الإسهام في مناقشاتها، بإقصاء الأفراد اللائي لا يتقاسمن الالتزامات الأساسية للجماعة أو اللائي ليس لهن وضع ثابت فيها لأنهن من خارجها.

استبعاد الأفراد من الدخيلات اللائي هن من خارج الجماعة أو إغلاق الأجنـدات الأخلاقيات قد يكون في بعض الأحيـان أمرا واقعا، لكنه في بعضها الآخر مسألة إصرار صريح وعنيد. مثلا بعض جماعات المومسات تشـدد على رفض ما تقدمه نسـوية الطبقة الوسطى من تحليلات لوضع المومسـات كضحايا للاسـتغلال الجنسي، والنسـاء الأمريكيات الأفارقة يقررن أحيانا أن ما يمارسـه الرجال الأمريكيـون ذوو الأصول الأفريقية من عنف منزلي واغتصاب في المنزل، مسـائل لا تستسـيغها الأمريكيات ذوات الأصول الأوروبية، وبعض النساء السحاقيات ينشدن استبعاد النساء ذوات الميول الجنسـية السـوية من مناقشة مسـائل معينة في الممارسات السـحاقية، أما خارج أطر الغرب، فسوف نجد بعض نساء شمال أفريقيا يعترضن على الانتقادات التي توجهها النسـوية الغربية لممارسات الختان وخفض الشـفرتين. وثمة مناقشـة حادة ثارت بشـكل خاص حول مقال اشـترك في كتابته امرأتان أسـتراليتان، إحداهمـا أنثروبولوجية تنحدر من أصول أوروبية والأخرى امرأة «تقليدية» من أهل أسـتراليا الأصليين. يعـرض المقال معدلات مرتفعة للغاية للعنف والاغتصاب، تتضمن عمليات اغتصـاب متواتـرة ترتكبها عصابات من أهل البلد الأصليين ضد نسـاء أيضا من أهالي البلد الأصليين. لم يكن صدق تلك الادعاءات محل جدال، ولكن بعض أولئك النساء من الأهالي اعترضن بأنه من غير الملائم أن تفتح

هذا الموضوع امرأة بيضاء، ولو حتى بمشاركة امرأة من الأهالي (Bell and Nelson 1989؛ Larbalestier 1990؛ Bell 1990، 1991a،1991b؛ Klein 1991؛ Huggins et al. 1991؛ Nelson 1991). إن إغلاق باب بعض المساجلات، واستبعاد البعض من التدخل في موضوعات معينة، يبدو وكأنه يسير برمته ضد مثال المناقشة الحرة المفتوحة كما نفهمه في الفلسفة الأخلاقية الغربية. ومهما يكن الأمر، سوف أقترح أن مفهوما نسويا للخطاب الأخلاقي قد يستطيع تبرير مثل هذه الاستبعادات من دون أن ينكر ذلك المثال، بل إنه باسم ذلك المثال يستطيع أن يبررها.

إن جماعات النساء اللائي ينشدن استبعاد حيواتهن من دائرة فحص نقدي تقوم به نسويات من الخارج يتقدمن بعدة حيثيات لهذه الرغبة. تجادل جماعات الموسات بأن النسويات من الطبقة الوسطى يجهلن الظروف الحقيقية لحياة البغاء، وتجادل نساء شمال إفريقيا بأن النسويات الغربيات لا يفهمن الدور الذي يقوم به استئصال البظر وخفض الشفرتين في الثقافات الأفريقية. وفي كلتا الحالتين، نجد أن الجماعات التى لاقت ممارساتها تحديا ومناوءة من الخارج تزعم أن الناقدات تلقين صورة خاطئة. وفي بعض الأحيان يعبرن أيضا عن انشغالهن بأن المناقشة المفتوحة لمسائل معينة قد يكوّن لها عواقب ضارة بمجتمعهن المحلي، مثلا بعض السحاقيات ينزعجن من أن لفت الأنظار إلى الممارسات السحاقية المثيرة للجدل قد يزيد حدة الهجوم من أنصار الزواج بين الجنسين وتخشى بعض النساء الأمريكيات الأفارقة من أن مناقشة العنف الذي يمارسه الرجال الأمريكيون(*) الأفارقة قد تؤدي إلى الفرقة في مجتمعهن المحلي.

وهذه الحجج في الأعم الأغلب لا تقنع النسويات من الخارج اللائي يلاقي تدخلهن رفضا [3]. وقد يكون ردهن بأنهن يألفن الثقافات أو الثقافات الفرعية موضع البحث، وقد تحاج أخريات بأن الخبرة الأولية التي يمر بها أهل هذه الثقافات لا تمثل سلطة قاطعة، لافتات الأنظار إلى أن الضحايا عادة ما يلتمسن المبررات لانتهاكهن، وبالمثل «لاختياراتهن» بأن

(*) واضح طبعا أن الأمريكيين والأمريكيات الأفارقة هم «مواطنو الولايات المتحدة الأمريكية ذوو الأصول الأفريقية». يتردد ذكرهم عبر هذا الكتاب، حيث تعنى بعض فصوله عناية خاصة ونبيلة بمشكلة التفرقة العنصرية. ونستعمل التعبير الأول على سبيل الاختصار. [المترجمة].

يبقين في أوضاع تسمح بانتهاكهن. وأيضا قد يعترض أهل الخارج على ما يتصورنه خطأ في المجتمع المحلي ككل يدفع ثمنه بعض النساء فيه. بل إنهن قد يجادلن بأن تجاهل محنة مثل أولئك النساء ليعد عنصرية وتمركزا حول العرق على قدر ما يوحي هذا بازدواجية المعايير الأخلاقية وفقا للمستويات العالية من الانتهاك والاستغلال التي تعد «مقبولة ثقافيا» بالنسبة إلى بعض النساء وغير مقبولة بالنسبة إلى نساء أخريات.

وفي تقييم تلك المسائل العسيرة والمعقدة، من المهم أن نلاحظ كيف تتشارك تلك الأمثلة جميعا في بعض الملامح الدالة. في كلٍ من الحالات السابقة، أولئك اللائي يبحثن عن حماية حيواتهن من الفحص والإمعان ينتمين إلى جماعات يصمها المجتمع بالعار، و/أو إلى أقليات ثقافية، و/أو لها تاريخ استعماري، بينما تنتمي أولئك الأخريات المراد إقصائهن إلى جماعات أقوى أو ذات سيادة. كل من الجماعات التي تقع ممارساتها تحت طائلة الفحص والدرس إنما تناضل تحت ضغوط خارجية لكي تحتفظ بمغزى احترام الذات وسلامة التكامل الثقافي، وكل منها كانت موضوعا متواترا لدراسات عالمات دخيلات من خارج الجماعة: عالمات نفس واجتماع وأنثربولوجيات، بل وحتى من المتخصصات في علم الجريمة. وأولئك المتخصصات في العلوم الاجتماعية افترضن افتراضا نمطيا مفاده أن دراساتهن جعلت منهن خبيرات في حيوات أولئك اللائي يدرسونهن، بل وكثيرا ما كن يقدمنهن بوصفهن نماذج غريبة ومثيرة أو ضحايا أو حالات مَرَضية.

في هذا السياق، نجد أن بعض المجتمعات المحلية حين ترفض وتقاوم جعل حياتها مفتوحة أمام بحث نسوي نقدي يقوم به أفراد دخيلات من خارج المجتمع المحلي، فلا يمكن تأويل هذه المقاومة بأنها محاولة وضع حدود أمام استقلالية خطاب الآخر، فالأحرى أنها دعوى لتأكيد استقلالية خطابهن هن أنفسهن. إن النساء اللائي ينتمين إلى جماعات غير قيادية لديهن سبب وجيه لافتراض أن حياتهن إذا أصبحت موضوعا للنقاش النسوي، فإن المنظورات الخاصة بهن سوف تتماهى وتنخفض قيمتها. والأرجح أن تؤخذ وجهات نظر النسويات، اللائي يحملن شهادات ومؤهلات مهنية، بوصفها أحكاما سلطوية، لاسيما إذا نُشرت في مجلة

علمية محكمة، حيث يُعَد المؤلفون خبراء وتصبح تلك الدراسات «معلومات» والآراء محض معطيات ليحللها الخبراء. وها هي الأنثربولوجية الأسترالية البيضـــاء ديان بِل Bell Diane، تلاحظ واحدة من نقادها أن مقالها المثير للجدل حتى لو كان بمشاركة امرأة من أهل أستراليا الأصليين، هي توبسي نابرولا نلســـون Topsy Napurrula Nelson، فإن كلمات هذه الأخيرة قد كُتبت بحروف مائلة في سياق ديباجة ديانا بيل، في حيلة تميز ما تقدمت به نلسون عن «الصوت الأبيض السائد الذي يحكم شكل ونبرة هذا النص الأكاديمي» (Larbalestier 1990،147).

وليس من الضروري أن الاعتراضات على التدخل الخطابي لنسويات دخيـــلات من الخارج تعتمــد على أي فرضية خاصة حــول دوافع هؤلاء الدخيـــلات. فربمـــا ترغب أولئك الدخيـــلات في تزكيـــة صيتهن المهني بـــأن يصبحـــن معروفات بوصفهن خبيـــرات في شـــؤون جماعات معينة من النســـاء المهمشات، ربما يســـتمتعن بوضعهن كمنقذات لنساء ضحايا، أو لعلهن منشـــغلات انشـــغالا عميقا بجودة حياة النســـاء اللائي يتحدثن عنهن. وبصرف النظر عن دوافع المتحدثات، فإن بنية وســـياق تدخلاتهن الخطابية قد ينجم عنهما وضع النســـاء موضوع خطابهن في منزلة أدنى وليست مساوية لهن. في هذه الملابسات، نجد أن مناقشة بعض النسويات لبعض المســـائل سوف تخرس صوت النساء الأخريات، ليس هذا فحسب، بـــل أيضا توعز بأنهن عاجزات عن التحدث بالأصالة عن أنفســـهن. ومن المفارقـــات أن التعرف على هذه الأنماط مـــن ديناميكيات القهر كان على وجه الدقـــة هو الذي دفع بالمرأة الغربية إلى تكوين الجماعات النســـوية حيث تحاول تطوير أشـــكال الممارســـات الخطابية التي أطلقُ عليها الآن اسم الحوار النسوي العملي.

إن التأمـــل فـــي الأمثلة الســـابقة يميط اللثام عـــن التضليل الخطير الذي يحملـــه الفهم المؤمثل للخطـــاب العملي بوصفه تبـــادلا للأفكار لا يحمل أضرارا سياســـية ويحدث في مجال لا يحـــده توقيت معين. ولكي تتجه النســـويات صوب المســـائل الأخلاقية والسياسية المحيقة بالخطاب التجريبي، لا بد لهن من إدراك أن المناقشات العملية هي أحداث تاريخية

لها عواقب حية معيشة لا يمكن التحكم فيها أو التنبؤ بها جميعا. وفضلا عن هذا، ينبغي ألا ننسى البتة أن المناقشات التجريبية دائما تدفعها القوة والسلطة، يؤثر فيها القادر على الإسهام ومن سوف يُستبعد، مَنْ الذي سوف يتحدث ومَنْ الذي سوف يستمع، مَنْ الذي سوف يُنصَت إلى ملاحظاته ومَنْ الذي سوف تُهمَل تعليقاته، وأي موضوعات سوف تكون المقصد وأيها ليست هكذا، ما الذي يوضع موضع التساؤل وما الذي يُسلّم به، بل حتى ما إذا كانت المناقشة ستحدث أصلا أم لا. ليس الانشغال بهذه الأوجه للخطاب الأخلاقي لزاما على الممارسة النسوية فحسب، بل أيضا على النظرية الفلسفية. مثلا يمكن أن يلجأ إليها الفلاسفة لتفسير السبب الذي يجعل المشاركة الشاملة لكل الأطراف وجدول الأعمال المفتوح، في بعض الظروف، يخنقان المناقشة غير المقيدة بدلا من تزكيتها. وأيضا تساعد مثل هذه الاعتبارات في تفسير أن المجتمعات المغلقة حاجة لا يستغني عنها الخطاب أبدا.

في أن المجتمعات المغلقة حاجة إبستمولوجية لا محيص عنها

أصبحت تيمة الصوت والصمت مسألة محورية في نسوية القرن العشرين الغربية والآن توجد أدبيات نسوية مكثفة تحلل هيمنة النساء على الخطاب أو إقصائهن منه. وإحدى المناقشات الكلاسيكية تتمثل في مقال غاياتري تشكرافورتي سبيفاك «هل تستطيع الخانعة الحديث؟ Can the Subaltern Speak?» حيث تتناول المؤلفة بالتفصيل كيف أن نساء العالم الثالث «الخانعات» (*) يجري تمثيلهن في الخطاب بطرق تطمس ذاتيتهن فيما تدعم مآرب مؤلفي النصوص (Spivak 1988). والمثال الذي تطرحه سبيفاك، هو ممارسة الساتي أي طقس التضحية بالأرامل الهنديات بإلقائهن في محارق جثث أزواجهن في أثناء الجنازة، ما جعلهن يبدون أمام المستعمرين البريطانيين كضحايا يجب إنقاذهن من هذه المذبحة الراجعة إلى «ممارسات متخلفة» بينما يراهن بعض الرجال الهنود

(*) الخانعة هو وضع المرأة كتابعة وفي منزلة أدنى، ويتمثل الخنوع في الرضا بهذا الوضع وما يستتبعه، وأن موقفها لا ينطوي على أي عناصر للثورة عليه أو حتى مساءلته ونقده. [المترجمة].

كبطلات مخلصات للتقاليد الثقافية «الهندية»[4]. تتقدم الماركسية البنيوية والماركسية بعد-البنيوية كلتاهما بتفسير لوضع هؤلاء الأرامل تغيب فيه ذاتيتهن. وفي هذا تقرر سبيفاك أن النساء الخانعات يلزمن الصمت لأن المرأة ذاتها «لا يمكنها أن تعرف نص الاستغلال الأنثوي أو أن تتحدث عنه» (Spivak 1988، 288).

إن المرأة خانعة، والسبب الذي يجعلها لا تستطيع الحديث عن استغلالها لا يبدو للوهلة الأولى سرا ملغزا، وربما كان هذا هو أسلوب سبيفاك البلاغي في إفصاحها عن أن المثقفين يعجزون عن سبر أغوار اللغة الأصلية لتلك المرأة أو أنها لا تستطيع إنتاج «نصوص» لأنها أمية. ولكن لماذا لا يمكنها أن تعرف شيئا عن مجرد استغلالها؟ حتى لو كانت غير مطلعة على النصوص الكلاسيكية التي تعرض لاستغلالها، من قبيل الماركسية، فلا بد أنها بالقطع على وعي بأن ثمة شيئا ما خطأ في موقفها. كيف تستطيع أن تقنع وترضى بقهرها؟ تتقدم النسوية الهندية أوما ناريان بإجابة عن هذه الأحجية، فتقول:

> كانت الفتيات (اللائي نشأن كجدتي) يُزوجن فور أن يدركهن البلوغ، ولم يكُنّ قد تدربن على أي شيء يتجاوز المهام المنزلية ورعاية الأطفال، وينتقلن من الاعتماد الاقتصادي على آبائهن إلى الاعتماد الاقتصادي على أزواجهن ثم على أبنائهن حين يتقدمن في العمر. وإن كن سيبدين أصلا أي انتقادات لأقدارهن، فسوف يتم التعبير عن هذه الانتقادات في لغة تحول دون إبداء الرغبة في أي تغيير جذري. لقد اعتبرْنَ أنفسهن تعيسات على المستوى الشخصي، غير أنهن لم يضعن أسباب بؤسهن في سياق تنظيمات اجتماعية أوسع. (Narayan 1989، 267-68).

توعز كلمات ناريان بأن صمت المرأة الخانعة لا يضرب بجذوره فقط في الرضا بالعبودية بل في عجزها عن صياغة الظلم الواقع عليها في إطار مفاهيم. وهذا التحليل شأنه شأن كل تشخيص إنما يتضمن الوسيلة الملائمة للعلاج: ما تحتاج إليه المرأة الخانعة هو إطار تصوري،

ولغة قادرة على الإفصاح عن الأذي الواقع عليها وعن احتياجاتها وعن مطامحها. أما ما هو مطروح من خطاب أو نصوص تعرض لاستغلالها فلا يحمل مثل هذه اللغة: وحتى إن حمل وعدا صريحا بأن يحرر تلك الخانعة، فإنه يغفل الطبيعة المتميزة لقهرها، والحق أن ادعاء هذه النصوص الظاهري بالحديث عن المرأة الخانعة، فيه مصادرة على سكوتها. إن الإفصاح عن الاستغلال الواقع بشكل خاص على المرأة الخانعة يستلزم خلق لغة خاصة بها.

اللغة بنية عامة، وغيابها قصور عام وليس قصورا شخصيا خاصا. وخلق لغة جديدة هو في حكم تعريفه مشروع جمعي، وليس شيئا يمكن أن ينجزه فرد بمفرده، تلك المرأة الخانعة إذا بحثت عن الدخول في الخطاب العملي بمفردها، فالأرجح أن تظل خبرتها شائهة ومكبوتة. وتستطيع أن تتغلب على صمتها فقط عن طريق التشارك مع نساء أخريات خانعات لتطوير لغة عامة تعبر عن خبرتهن المشتركة. لابد أن تصبح المرأة الخانعة عضوا في جماعة تضع لذاتها تعريفا صريحا بأنها جماعة تتشارك في ظروف قهر مشتركة - بالمصطلحات الماركسية هي جماعة تجعل من ذاتها طبقة في ذاتها وبالمثل من أجل ذاتها. لا بد أن تطالب بهوية جماعية متميزة عن تعريف المرأة من حيث هي ابنة لأب معين أو زوجة لشخص معين أو أم لآخرين بعينهم. وفقط عن طريق خلق هوية جماعية مع نساء أخريات لهن أوضاع مماثلة، ربما مع بنات وزوجات وأمهات أخريات، تستطيع تلك الخانعة أن ترى نفسها كخانعة وبهذه الطريقة فقط تستطيع أن تحطم الحواجز التي تحول بينها وبين أن تتكلم. إن الإفصاح عن الاهتمامات المتميزة للنساء يتطلب لغة واللغة بدورها تتطلب مجتمعا. ومن دون أي من هذين المطلبين يظل من المستحيل بزوغ منظورات أخلاقية مضادة للسلطة السائدة.

أصبحت المجتمعات الصغرى التي تعرف عضواتها جميعا بعضهن بعضا حاجة لا مندوحة عنها لتطوير المنظورات الأخلاقية للنسوية الغربية. لقد جعلت النسوية الغربية قادرة على أن تمنح فهما بديلا لظواهر اجتماعية يجري التعبير عنها بمفردات متميزة تتضمن تعبيرات من قبيل «التحيز

الجنساني» و«النزعة النســائية» و«التشيؤ الجنسي» و«الاغتصاب الداجن»(*) و«الأم البديلة» و«اليوم المزدوج» و«التحرش الجنســي» و«نهم النظرة الذكورية» و«المستيزية» (**) و«الشُغل العاطفي». مثل هذه المجتمعات الصغري تركز حول وجــه معين اتخذته بوصفه تابعا للمرأة ملازما لها، وســلمت تســليما ببعض المعتقدات، كما هي مطروحة داخل تلك الجماعة. ربما قبلت التســليم بالخطأ في النزعة العســكرية أو في الاغتصاب أو في العنف المنزلي أو في الفواحش والمصنفــات الماجنة، أو ربما يقبلن التســليم بقيمة تشــاور النظيرات أو إنتاج المرأة للموسيقى والأدب المكشوف. وبافتراض أن بعض هذه المعتقدات أساسية بالنسبة إلى الجماعة، فإن عضواتها يواصلن المسار لاستكشاف مضامين تلك المعتقدات ولتقيح منظور أخلاقي متميز. مثلا حينما تُقبل مشروعية السحاق، سوف تواصل السحاقيات المسير حول السبب الذي يدفع بشرا وخصوصا من النساء لمضاجعة الجنس الآخر، وحول العواقب الاجتماعية والسياسية لتقعيد هذه المضاجعة، وحول الســبل التى عبرها أصبحت المفاهيم الغربية للجنوسة تنطوي على مثل هذه المضاجعة، وحول التعريفات السائدة للجنس وللأسرة.

ليس النســويات أو حتــى المفكرون الأخلاقيون هم فقــط الذين تطورت منظومات أفكارهم في ســياق مجتمعات شخصية مصغرة يتحد الواحد منها تحت لواء التمســك بمعتقــدات معينة أو مناهج محــددة. يحفل تاريخ العلم

(*) الاغتصاب الداجن date rape هو اغتصاب فتاة في أثناء موعد مسبق معها. [المترجمة].

(**) لأن هذا الكتاب موضوعه وهدفه تعدد الثقافات، يؤدي فيه مصطلح المستيزية mestizaje دورا ويتكــرر كثيرا. وهــو يعني حرفيا تمازج الأجناس والأعــراق، كأن يكون أحد الأبوين أبيض البشــرة والآخر ملونا. ولكن لم تعد تلك الإفادة البيولوجية هي كل دلالة اللفظ أو حتى المقصد الأساســي منه، بل ثمة أبعــاد أهم تتمثل في التقاء ثقافتين ولغتين وهويتين في شــخص واحد، لتسفر عن هوية مستجدة أو هوية مستيزية.

دخل هذا اللفظ إلى اللغة الإنجليزية ذاتها بصيغته الإسبانية من دون ترجمة لأنه في أصله لفظ إسباني يعني «مختلط»، من أجل الإشارة إلى الشخص الذي يكون أحد أبويه من الإسبان والآخر من أهل البلاد الأصليين في المســتعمرات الإسبانية وخصوصا في أمريكا اللاتينية، فيشير إلى ذوي أجنــاس مختلطــة أو أعراق متمازجــة، وقد باتوا أغلبية في بعض المواطن مثل المكســيك، باحثين عن هوية متميزة.

هكــذا يحمل المصطلح دلالة اختلاط الأعراق والثقافــات واللغات أيضا، فلا يمكن وضع مقابل عربي له في كلمة واحدة أو صيغة مختصرة، ومن الأفضل أن ينتقل إلى العربية كما هو، ولنلاحظ انتقالــه إلى اللغة الإنجليزية ذاتها. وكما أشــرنا في التمهيد يكون مــن الأفضل تعريبه وتطعيم الخطاب العربي به كمفردة مستجدة لها دلالات مستجدة وتثير مشاكل مستجدة. [المترجمة].

بذكر «معاهد غير مرئية» أو جماعات من العلماء يعملون من خلال افترضات مشتركة بينهم. أطلق ديفيد ل. هَلّ على هذه الجماعات اسم «الديمات (*)»، في مماثلة مع جموع الكائنات الحية التي تستكفي بذاتها فيما تقطنه من مستعمرات محلية تؤدي دورا مهما في التطور البيولوجي (Hull 1988،433–34). أما مدارس الفنانين أمثال الباوهاوس فهي فكرة مألوفة جدا، وكثيرا ما عمل الفلاسفة في إطار جماعات من قبيل دائرة ينا (التي انتمى إليها هيغل) ودائرة فيينا ومدرسة فرانكفورت وفلاسفة أكسفورد(**). كل من هذه الجماعات الصغرى التي عادة ما يتقابل أفرادها جميعا وجها لوجه قامت بدورها كبوتقة فكرية يجري فيها استكشاف وتنقيح منظومات من الأفكار.

تلاحظ هيلين لونغينو أن التقدم في العلم سيكون مستحيلا ما لم يوضع صك الختام على أسئلة بعينها وعلى استمرار المساجلات حولها على الأقل بصفة مؤقتة. تقول:

> رسالة العلم في أن يمد نطاق المعرفة تستدعي تحجيم رسالته النقدية. وإذا لم يتم التحكم في البعد النقدي للعلم، يغدو البحث العلمي مؤلفا من اختبارات لا تنتهي، وما لا حصر له من الأفكار الجديدة والاقتراحات الجديدة سوف تقع تحت طائلة الفحص النقدي الدقيق ويتم رفضها (Longino،1990، 223).

وأيضا تطوير منظومات الأفكار الأخلاقية والسياسية يتطلب أن تظل ثمة مقدمات معينة ثابتة. وعن طريق الاتحاد حول فرضيات معينة يتشارك فيها الجميع، تقدم المجتمعات الأخلاقية والسياسية براحا عقليا

(*) يعود مصطلح الديما والديمات demes في جذوره اللغوية إلى جذر يوناني بمعنى شعب، وتستعمل أيضا في اليونان القديمة كتقسيم إداري يضم جماعة ترتبط بأواصر القربى وبالتجانس الديموغرافي، يتزاوج أفرادها وشبه مغلقة على ذاتها. وواضح أنها في البيولوجيا تعني مستعمرة بيولوجية تضم نوعا حيا يتسم مجتمعه بخصائص شبيهة بتلك المذكورة. [المترجمة].

(**) في إطار تيار تحليل اللغة الذي شاع وذاع وعلا شأنة في فلسفة القرن العشرين خصوصا الربع الثاني منه، تشكلت «دائرة فيينا» منذ العام 1922وهي التي أنشأت مذهب الوضعية المنطقية الشهير. و«مدرسة أكسفورد» هي أيضا أحد فروع التيار التحليلي، ويرى فلاسفتها أن التحليل ينبغي أن ينصب على تحليلات اللغة العادية والأقوال الشائعة التي يقولها عامة الناس. أما «مدرسة فرانكفورت» فقد ظهرت في العام 1923 لعلماء اجتماع واقتصاد وفلاسفة ليعملوا المنهاج الماركسي في نقد المجتمع الصناعي وإبراز عيوبه. [المترجمة].

يتحرر فيه الأعضاء من الضغوط المتواصلة لدفعهم إلى تعريف مقدماتهم وشرح مفرداتهم المهنية. ولأن عدد الأعضاء صغير بشكل نموذجي ويعرف بعضهم البعض معرفة شخصية، فإن التواصل في مثل هذه المجتمعات حري بأن يكون غير رسمي وسريعا. وربما يجري اختبار الأفكار التي لم تكتمل بعد وربما تنمو وتتطور بفعل أعضاء يفكرون معا بمعنى الكلمة.

وهكذا في النسوية تمنح مثل هذه المجتمعات عضواتها الدعم المعنوي والعقلي حينما تكون الأفكار خرقا لمعايير المجتمع الأكبر. وتقرر باتريشيا هل كولينز «إن نطاقا للخطاب الآمن نسبيا، مهما كان محدودا، شرط ضروري للمقاومة التي تبديها النساء السودوات» (Collins 1990، 95). أما التي تنشق وتعارض بمفردها فالأحرى أن تعد مخبولة، إن لم تعد خبيثة وشريرة، وفي غياب الدعم والتأييد حري أن يتأدى بها الأمر إلى اعتبار نفسها شريرة أو مخبولة. وتلاحظ ماريا لغونز أنه «لو لم تكن المقاومة نشاطا اجتماعيا، فمصير التي تقاوم هو الفشل في خلق عالم جديد للمعنى، خلق هوية جديدة، وعرق مستيزي. إن المعنى الذي لا يجد استجابة ويبحث عن استجابة، يفشل من حيث هو معنى» (Lugones 1992، 36). حين تتشارك الأخريات في الرؤية التي تحملها من تقاوم ويؤيدن مناهجها، تتوافر شروط لتنمية هوية معارضة ثمة في الأغلب تصديق على صحتها ومشروعيتها، بل وعلى أنها قوة مُحرِرة. تقول سارة هوغلاند إن «ظهوري كسحاقية كان بالنسبة إليّ هو الأوبة إلى المنزل. جربتُ الإحساس بأنني أقر في بيتي وفي المركز. السحاق يلهمني، هو الذي يبث الحياة في أعطافي...» (Hoagland، 1988، 3) قد تشعر المنشقة، في إطار الأمن الذي يسبغه مجتمع محلي تنتمي إليه، أنها ظفرت أخيرا بالحرية في أن «تكون ذاتها». لم تعد في حاجة إلى الحماية أو إلى أن تتصنع وتنافق، إلى أن تتخفى. إنها أخيرا حرة في أن تكون «أصيلة»(*)، في أن تقول - وبالتالي تكتشف - ما تفكر فيه حقا وفعلا. على أي حال، قد يبدو ثمة تناقض ظاهري في أن الملامح عينها التي تمكن المجتمعات الأخلاقية الصغرى من أن تحرر تفكير عضواتها قد تعمل في الآن نفسه على وضع حدود تقيد ذلك التفكير.

(*) المصطلح أصيلة وأصيل authentic، يعود إلى الفلسفة الوجودية التي عنيت كثيرا بالأصالة، حيث الوجود أصيل بقدر ما يصنع الفرد ذاته ويتخذ قراراته ويمارس خياراته، في مقابل الوجود الزائف، ويكون الوجود زائفا بقدر ما يصنعه الآخرون. [المترجمة].

المخاطر الأخلاقية والإبستمولوجية للمجتمعات المغلقة

ينعتق أعضاء المجتمعات المغلقة من الحاجة إلى الدفاع عن فرضياتهم الأساسية، وفي هذا تحرير لهم، بيد أنه أيضا يجعلهم منحصرين في حدود الأسئلة المثارة داخل المجتمع (*). في المجتمعات العلمية، غالبا ما تظل الفرضيات المشتركة مطمورة ولا يجابهون إلا العقائد التي تميز شخصا بعينه (Longino، 1990، 233). ويصدق هذا أيضا على مجتمعات اليمين واليسار والوسط في الأخلاق وفي السياسة، وجميعها تلتجئ إلى قيم مؤسِسة للمجتمع، غالبا ما يسود الاعتقاد بأنها قيم محفوظة في وثائق لها وضع سلطوي، من قبيل الإنجيل أو بيان الحزب الشيوعي أو دستور الولايات المتحدة الأمريكية. ويتبع هذا أن أي خلاف ينشب داخل الجماعة يؤخذ حرفيا بوصفه مساجلة حول كيفية تأويل القيم المؤسِسة للمجتمع أو تأويل نصوص.

على الرغم من أن تطوير أنساق الأفكار الأخلاقية والسياسية سيغدو في حكم المستحيل ما لم يكن ثمة فرضيات أولية تم التسليم بها في المدى الزمني المعني، فإن تلك الفرضيات إذا كانت لا تتعرض البتة للمساءلة والاعتراض سوف تصبح الأنساق المؤسسة عليها شكلا من أشكال العقائد الإيقانية القاطعة dogma. ويجد أعضاء المجتمع أنفسهم مجبرين على التعبير عن شكوكهم وعن عدم اتفاقهم مع الجماعة بأسلوب ملتو، أو ربما يكبحون الرغبة في التعبير عن هذا كلية، أو على أحسن الفروض يفصحون عنه بلغة تنشد القبول أو مفرطة في التنميق والإتيان بالنصوص الشواهد. أما من هم خارج المجتمع فقد يعتبرونه مجتمعا معبرا عن عواطف ومعتقدات، خصوصا إذا كانت الأفكار التي يلتزم بها هذا المجتمع لها طابع هرطقي أو خارج عن الأصوليات.

كل المجتمعات تمارس ضغوطا على أعضائها ليسايروا التأويل السائد للفرضيات والقيم التي يجتمعون عليها. والأرجح أن تكون هذه الضغوط

(*) نلاحظ أن المؤلفة في هذا الجزء من الفصل تتحدث عن فلسفة المجتمعات الصغرى بشكل عام، وخصائصها وسمات تكوينها من حيث هي مجتمعات صغرى متميزة، لذلك لا يكون الحديث هنا - وفي أجزاء أخرى آتية - كسابقه بصيغة جمع المؤنث السالم، لأن الحديث هنا يشمل مجتمعات تضم رجالا، أو حتى قد تقتصر في بعض الأحيان على الرجال، لذلك من الأفضل ترجمته بصيغة الجمع المذكر الذي تفرضه اللغة العربية حين الحديث عن الرجال والنساء معا. وكما أشرنا في التصدير اقتضى التدقيق في الترجمة بذل الجهد في كل موضع لتحديد هل Feminists نسويات أم نسويون.

مكثفة خصوصا في المجتمعات الصغرى المُعارِضة المُحاصَرة بضغوط المجتمع الأكبر. ولأن مثل هذه المجتمعات تخشى أن يستوعبها أو يهزمها المجتمع الأكبر فإنها تعتبر التوافق الداخلي شرطا ضروريا لبقائها، وفي هذه الملابسات قد تبدو المعارضة والاختلاف خيانة. وأيضا من الأرجح أن تكون مقاومة المجتمعات للمساءلة والاعتراض وللتغيير أكبر حين يكون الأعضاء المنشقين بحكم تعريفهم لأنفسهم قد انضموا أساسا للمجتمع كأعضاء مؤسسين، طالما أن المنشق يتحدى الأعضاء الأكثر أصولية في المجتمع لكي يغير معتقداته الأثيرة ويهدد قيما أساسية في تكوين شعورهم بما يكونونه. وحين يعتبر الأعضاء هويتهم جزءا لا يتجزأ من ماهية المجتمع الصغير، فقد يخشون أيضا من أن يؤثر تغير في قيم هذا المجتمع على صورته في أذهان من هم خارجه، بل ويخشون أيضا من انعكاس التغير على الأعضاء شخصيا. وإذا كان للمجتمع قائد أو قواد، فقد ينتابهم التوجس من أن المنشقين قد يمثلون تهديدا لسلطتهم، وإذا كان عملهم مع المجتمع المعني أساسيا في نشاطهم الحياتي تتزايد احتمالات مواجهتهم لهذا التحدي خصوصا.

معظم المجتمعات الصغيرة تشجع التوافق من خلال جزاءات رسمية وغير رسمية، حتى ولو كان هذا لا يتجاوز استقبال أفكار معينة استقبالا باردا أو السخرية منها. وأيضا، كثيرا ما تبحث مثل هذه المجتمعات عن تقوية ولاء المجموعة عن طريق تنمية الشعور بالسيادة والأفضلية وذلك من حيث العلاقة مع المجتمع الأكبر. تحفز أعضاء المجتمع الصغير على اعتبار أنفسهم نخبة مستنيرة، وعلى نبذ أولئك الذين لا يتفقون معهم بوصفهم مخطئين أو جهلة أو ضحايا لوعي زائف. لعل هذا التصور مفيد في تبرير اختلاف معايير السلوك تجاه أولئك الذين هم داخل المجتمع وأولئك الذين هم خارجه. يمثل التهديد بطرد العضو السلاح الأمضى في يد المجتمع لدفع الأعضاء إلى التوافق، ويشحذ من حدة هذا السلاح ذلك الإحساس بأنه مجتمع متماسك يضم أعضاء ذوي حيثية خاصة، ينعمون داخله بمنظور أسمى للدين أو للعلم أو للسياسة أو للأخلاق. المنشق الذي لن يتوافق مع الجماعة لا يهدده الإقصاء منها فحسب بل أيضا وصمه بأنه

ليس جديرا بالانتماء إليها. يوضع في زمرة المنشقين عن العقيدة أو الكفرة أو الدجالين الآفاقين، أو الخائنين المرتدين أو القائمين بالثورة المضادة، لم تعد العضوة نسوية مخلصة أو لم يعد العضو شيوعيا مخلصا، أو لم يعد أمريكيا بحق.

في معظم المجتمعات الصغيرة، يمثل النبذ والإقصاء العقوبة القصوى التي تفرض التوافق مع المجتمع. أما عن مدى نجاح هذه العقوبة في قمع المنشقين فإنه يعتمد على نوعية المجتمع موضع النظر، وعلاقته بالمجتمع الأكبر، وعلى استطاعته تلبية احتياجات أعضائه، ومقدار ما يشعر به الأعضاء من انتماء لهذا المجتمع واتكال عليه. إذا آمن أعضاء مجتمع ديني بأن الحرمان الكنسي ينتج عنه الخلود في نار جهنم فسوف يتوافر لديهم دافع في غاية القوة للتوافق مع المجتمع، وبالمثل تماما حال الأعضاء في تنظيم مهني الذين ينتج عن طردهم وإقصائهم حرمان من امتيازات شغلهم لمهنتهم. وعلى العكس من هذا نجد مشهد الإقصاء من عضوية نادي السباحة قد يكون غير سار لكنه ليس مثيرا للخوف، لأن عضوية النادي لا تمثل الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها الأعضاء المران والانتماء الاجتماعي.

حين يكون الانتماء لمجتمع معين مسألة مركزية بالنسبة إلى إحساس العضو بهويته، فمن المرجح أن يتضخم التهديد بالإقصاء والطرد ويتخذ صورة مبالِغا فيها وتتجاوز المألوف. قد تمثل مغادرة المجتمع فقدانا للتواصل مع القيم الدينية أو الأخلاقية أو السياسية أو الثقافية التي تهب حياته المعنى. قد يمثل هذا فقدانا للموئل العاطفي والإحساس بالانتماء، وفقدان الزملاء والرفاق والأصدقاء والأحبة. تتزايد هذه المخاوف بشكل خاص بالنسبة إلى أعضاء المجتمعات العرقية/الإثنية والمجتمعات المعارضة، لأنه ليس من المحتمل أن توجد بدائل متاحة. وهذا أحد الأسباب التي تجعل الولاء للمجتمع وانضباطه أقوى بشكل خاص بين الأقليات العرقية والثقافية، وفي كلا التيارين اليميني واليساري في المشهد السياسي.

قد تختار بعض المجتمعات أن تتخذ مسبقا إجراءات ضد التحديات التي تواجه معتقداتها وقيمها، وذلك عن طريق تحجيم التفاوت بين

أشخاص الذين تقبلهم في عضويتها، واستبعاد الذين يحملون فكرا قد ينطوي على أفكار أو قيم مثبطة بل واستبعاد الذين لهم هيئة غير مقبولة. قد ترفض الأقليات الإثنية أو الثقافية قبول من ينتمون إليها نصف انتماء أو من تم «تغريبهم»، وجماعات السحاقيات قد ترفض المخنثات، وقد تستبعد مجتمعات المثليين اللواطيين الذين يحتفظون بميل نحو الإناث. إن سياسات الاستبعاد الواعية تعمل على تعزيز التوجه نحو تجانس الثقافة الذي يوجد في كل مجتمع صغير يعتمد أعضاؤه على بعضهم في نيل الدعم العاطفي وبالمثل الدعم الفكري (Young 1990، 235). وتسييس حدود المجتمع يخدم في صون «نقاء» معتقداته وقيمه عن طريق الحيلولة بين أعضائه وبين التحديات التي يمثلها الفكر البديل (Phelan 1989).

وثمة عدد من الأخطار الإبستمولوجية والأخلاقية وثيقة الصلة تقبع في المجتمعات المغلقة. إنها تتضمن أخطار الكبت وإنكار الاستقلالية والإيقانية القطعية والنفاق وخداع الذات والنخبوية والتحيز. ولهذه الأسباب أزعم هنا أن المجتمعات المغلقة، على الرغم من أنها ضرورة لا محيص عنها من أجل تطوير بدائل نسقية لتلك الأنساق التي تفرضها القوى المهيمنة، فإن ما تنتجه من بدائل لا بد أن يخضع في النهاية لتقييم أخلاقي أوسع. ومن أجل رفع درجة تسويغ الاتفاق الأخلاقي حول المجتمع المصغر، فإنه يلتزم بالضرورة بأن يضع التزاماته الأساسية تحت طائلة الفحص النقدي من قِبل من هم خارجه.

عولمة الخطاب النسوي

بالنسبة إلينا في النسوية الغربية المعاصرة، لكي نجعل التزاماتنا الأساسية مفتوحة أمام الفحص النقدي، لا بد من اعتبار، أو إعادة اعتبار، منظورات كنا حتى الآن نستبعدها. ربما يعني هذا أن علينا إعادة النظر في ذلك الاتجاه الغربي المعادي للنسوية الذي يؤكد أن المرأة مكانها المنزل وأن مسائل الاغتصاب الداجن أو التحرش الجنسي إنما هي تلفيقات اختلقتها خيالات نسوية مصابة بالبارانويا. وأيضا قد يعني هذا أننا نأخذ في اعتبارنا منظورات غير غربية، خصوصا تلك التي تتجاهلها وسائل الإعلام الغربية

أو تعمل على تشويه سمعتها. وعلى أي حال فإن المطلب الملح والعاجل هو أن تتعلم النسويات الغربيات كيف ينصتن باحترام واهتمام للنساء غير الغربيات مما نسميه بالعالم الثالث، بمن فيهن من نسوة جرى إسكات أصواتهن، حتى في داخل أوطانهن [5]. وبمزيد من التخصيص، يجب أن نتتبع الحجة النقدية التي تتقدم بها عضوات المجتمعات غير الغربية اللائي يشاركننا بعضا من التعهدات الأساسية الخاصة بنا بيد أنهن قد لا يوافقننا في منظورات بعض المسائل أو يتمسكن فيها بمنظورات مخالفة. إنها مجتمعات يوجد بيننا وبينها اختلافات معينة لكن نظل نتشارك في بعض المسائل الأساسية، والحوار النقدي مع عضواتها حري بأن يكون ذا فائدة فورية في تزكية إعادة تقويمنا وتنقيحاتنا لوجهات النظر الخاصة بنا، وذلك أكثر كثيرا مما يحققه الحوار مع عضوات لهن تعهدات ورؤى (*) للعالم (worldviews) تبعد وتنأى تماما عن تعهداتنا ورؤانا. وأيضا نجد الحوار مع أولئك اللائي يشاركننا الكثير من قيمنا وتعهداتنا لضرورة عملية لا غنى عنها لكي يحدث التغير الاجتماعي في سياقات ديموقراطية.

البعض قد يعارض إمكان الحوار النسوي العالمي على أساس أن النسوية ليست حركة عالمية. مثل هذه النظرة قد تتمسك بها حتى بعض النسويات الغربيات، اللائي يفترضن أنه يمكن تحسين أوضاع جموع من النساء غير الغربيات من خلال طرح أفكار النسوية الغربية. تلاحظ تشاندرا تالبيد موهانتي أن النسوية الغربية كثيرا ما تتصور «المرأة العادية في العالم الثالث» على أنها «تخوض حياة منقوصة نقصانا جوهريا يقوم أساسا على جنوستها الأنثوية (تُقرأ: مُقيدة جنسيا) وعلى أنها منتمية لـ «العالم الثالث» (تُقرأ: جاهلة، فقيرة، غير متعلمة، مُقيدة بالتقاليد، محصورة في الأسرة، ضحية، وما إليه). «تضع موهانتي مقابلة بين هذا التمثيل للنساء غير الغربيات وبين المطمور من تمثيل لذات النساء الغربيات «بوصفهن متعلمات، عصريات،

(*) معاني الكلمات لا يحكمها القاموس فحسب، بل محكومة أيضا وأحيانا أكثر بالبرجماطيقيات أي التداولية، نقول هذا في تبرير استعمالنا الآن لكلمة «رؤى» فمعناها القاموسي أنها جمع لـ «رؤيا» أي حلم صادق، ولكن التداولية في اللغة العربية المعاصرة أفرطت في استعمال «رؤى» جمعا لرؤية بمعنى نظرة أو وجهة نظر ونحن نساير التداولية ونستبيح استخدام «رؤى» بإيقاعها الجميل لتعني وجهات نظر. [المترجمة].

يمتلكن التحكم في أجسادهن وفي حياتهن الجنسية، وينعمن بالحرية في اتخاذ القرارات الخاصة بهن» (Mohanty 1991b، 56).

كثيرا ما توسم النسوية، من قِبل غير الغربيات ومن قبل الغربيين على السواء، بأنها حصريا ظاهرة غربية. تلاحظ كوماري جاياوردنا

> «إن مفهوم النسوية ... بات مصدرا لكثير من الخلط والإرباك في بلدان العالم الثالث. وبأساليب مختلفة كثيرا ما يزعم أهل التقاليد والمحافظون السياسيون بل وحتى بعض أهل اليسار أن النسوية من منتجات الرأسمالية الغربية «المنحطة»، أي القائمة على ثقافة أجنبية لا تلائم النساء في العالم الثالث، أي أنها أيديولوجية نساء برجوازيات موضعها في الغرب، وأنها لهذا تجعل النساء يفترين عن ثقافتهن أو يخرجن عن مسارها، عن الدين والمسؤوليات الأسرية من ناحية، ومن الناحية الأخرى عن أشكال النضال الثوري من أجل التحرر القومي ومن أجل الاشتراكية» (Jayawardena 1986، 2).

ومن المفارقات أن المعادين للنسوية من غير الغربيين وكثيرات من النسويات الغربيات يتشاركون معا في الاعتقاد بأن النسوية أساسا ظاهرة غربية، وهذا في الواقع اعتقاد خاطئ. تتقدم كوماري جاياوردنا بالوثائق التي تثبت كيف أن النساء في آسيا وفي الشرق الأوسط منذ القرن التاسع عشر فصاعدا قد حاربن متضامنات ضد خضوعهن وخنوعهن، على الرغم من أن النساء غير الغربيات يتخلفن كثيرا عن المرأة الغربية في تكوين منظمات مستقلة للمرأة، ويفقنها في التعبير عن أنوثتهن في سياقات النضال القومي وفي حركة الطبقة العاملة وهَبّات تمرد الفلاحين (Jayawardena 1986). وكتبت أوما ناريان تقول إن الألم الذي يدفع النزعة النسوية الهندية التي تنتمي إليها «كان سابقا على التعليم وعلى «التغريب»، وكانت الدعوة إلى التمرد ذات جذور مختلفة وأكثر أولية، ولم تكن مسألة تصورية أو مسألة إنجليزية، بل مسألة مصوغة باللغة الأم» (Narayan، 1997، 7).

وتلاحظ تشاندرا تالبيد موهانتي إنه ليس من الممكن أن توجد نسوية غير متعارضة أو «خالصة» (Mohanty 1991a، 20). والآن نجد العالم الواقع فيما وراء الغرب الصناعي يعمل على تكاثر الجماعات الكبيرة

والصغيرة معا، والتنظيمات الحكومية والتطوعية كليهما، المكرسة جميعها لتحسين وضع المرأة، ونجد أن معتقدات تلك الجماعات، في السياق الغربي وغيـر الغربي معا، تخفف من حدة التوتـر بين الأفكار المحافظة والأفكار الراديكاليـة. مثلا، بعض الحركات غير الغربيـة التي يُفترض أنها تحمل بطاقة «النسـوية» قد فشـلت في التصدي لأشـكال من الهيمنة تؤثر في حيوات النسـاء الفقيرات والقرويات أو في الطعن في أيديولوجية الأسرة من الطبقة المتوسـطة، بينما توجد جماعات غير غربية أخرى تعنى بزيادة اعتماد المرأة الفقيرة على ذاتها وبتوسيع مجالات الخيارات المتاحة أمامها بيد أنها تحجم عن تحدي السـيادة الذكورية بشـكل مباشـر (Newland 1991، 130)، أو تتجنب الكُنية «نسـوية» لأنها تتصورها كحركة للنسـاء البيض من الطبقة الوسـطى يمكن تعريفها تعريفا يقصرها على أن تكون كفاحا ضد التمييز بين الجنسين (Johnson-Odim 1991، 313). في كل أنحاء العالم، تتعرض النسوية للمعارضة وللضر والأذى.

عدد لا يحصى من الجماعات خارج العالم الغربي، سـواء كانت تقبل أو لا تقبل الكنية النسـوية، تعمل الآن من أجل رفع شـأن ما أسمته ماكسين مولينو «مصالح الجنوسـة» النسـائية. وضعت مولينو تعريفا لمصالح الجنوسة بأنها «تلك التي تستطيع النساء (أو يستطيع الرجال فيما يخص هذا الأمر) تطويرها بفضل ما تعزوه الجنوسـة لهن (أو لهم) من موضـع اجتماعي» (Molyneux 1985، 232). وتفـرق مولينـو فـي مصالح الجنوسـة بين المصالـح العملية والمصالح الإسـتراتيجية. تنشـأ مصالح الجنوسة النسـائية العملية مباشرة عن المواقف العينية في حياتهن وتشـمل الضرورات التي يلح إشباعها الفوري من قبيل الطعام والحماية والماء والدخل والرعاية الصحية ووسـائل الانتقال. تلاحظ مولينو أن المطالبة بها «لا تتحدى بشكل عام ... الصور السائدة للخنوع على الرغم من أنها تنشـأ عنه مباشـرة (1985، 232-3). والحق أن التوجه لمصالح النسـاء الجنوسية العملية يمكن أيضا أن يعزز القسمة الجنسية للعمل عـن طريق تعزيـز الفرض القائل إنه من مسـؤوليات النسـاء توفير التموين لأسرهن. وعلى العكس من ذلك يجري تعريف مصالح الجنوسة الإستراتيجية بوصفها ضرورة التغلب على خنوع النسـاء. ووفقـا لما تقوله مولينو، فإن هذه

المصالح الإستراتيجية يمكن أن تضم كل ما هو آت أو بعضا منه:

> إلغاء القسمة الجنسية للعمل، التخفيف من عبء الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال، إزالة الأشكال المؤسساتية للتمييز من قبيل حقوق امتلاك الأراضي والعقارات، أو الحصول على القروض والائتمان، تأسيس المساواة السياسية، حرية الاختيار في إنجاب الأطفال، واتخاذ معايير ملائمة لمواجهة عنف الذكور وتحكمهم في النساء (Molyneux 1985، 233).

إن رفع شأن المصالح الإستراتيجية الجنوسية لهو من عمل الجماعات التي يرجح كثيرا تشاركها في التعهدات الأساسية التي تتمسك بها كثير من النسويات الغربيات [6]. أما جماعات القواعد الشعبية المحلية المتكرسة لمخاطبة الاحتياجات الإستراتيجية الجنوسية للنساء في العالم الثالث، فإنها وبسبب ما نتوقعه فيها من طبيعة متحدية، لا تلقى دعما، لا من الحكومات القومية ولا من وكالات العون التي تعمل بين حكومتين (Moser 1991، 109-10). قد ينظر إلى هذه الجماعات بوصفها مجتمعات للمقاومة يمكن مقارنتها من زوايا عديدة بمجتمعات النسوية الغربية. ومثل بعض جماعات النسوية الغربية، التي قد تفتح مراكز لرعاية صحة المرأة أو لتسيير العربات أو ورش الصيانة المنزلية، رأت جماعات غير غربية عديدة أنها يمكن أن تطور مهارات وحوافز ضرورية لمخاطبة مصالح المرأة الجنوسية الإستراتيجية عن طريق العمل الفوري من أجل المصالح الجنوسية العملية. من الأمثلة على هذا منتدى مناهضة قهر النساء، الذي عقد في العام 1979، بدأ حملاته الدعائية في بومباي بجذب الانتباه إلى مسائل من قبيل الاغتصاب وحرق العروس ولكنه سرعان ما غير هذا ليدور حول الإسكان، الذي كان مشكلة خاصة ملحة لنساء تعرضن للهجر أو سوء المعاملة من أزواجهن في ثقافة لا تسمح تقاليدها للمرأة بحق امتلاك مسكن خاص بها. وحين جرى تنظيم المنتدى حول مسالة اللامأوى، فإن هذا أثار الوعي بالانحياز إلى الذكور، وبالمثل في تأويل حقوق السكن، وقد حمل هذا أقصى تأكيد لوضع الاحتياجات الجنوسية الاستراتيجية للمرأة المتصلة بحقوق السكن في صميم

الأجندات السياسية للتيار السائد (Moser 1991، 109).

وحتى إذا سلمنا بأساس ذي مغزى للتماثل بين تعهدات للنسوية الغربية وما تتعهد به نساء غير غربيات من أجل دفع وتطوير مصالح جنوسية إستراتيجية للمرأة، فسوف تنشأ عقبات أمام الخطاب القائم على مساواة حقيقية والشامل حقا [7]. ولا يزال من المستطاع التغلب على هذه العقبات فيما يختص بإمكانية الخطاب النسوي العالمي.

من الذي يمكن أن يساهم في الخطاب النسوي العالمي؟

إذا كانت الشمولية تعهدا تلتزم به النسوية، يمكن للمرء أن يستنتج بصورة معقولة تماما أن كل معني بإنهاء تبعية النساء مؤهل للمشاركة في خطاب نسوي عالمي. وعلى أية حال، فإن الخروج بهذا الاستنتاج يعني أن نتغاضى عما اعترفنا به سابقا من أن الخطاب ليس تجريدا لاتاريخيا بل هو سلسلة من الالتقاءات المتميزة بين أفراد محددين تحدث في أمكنة معينة وأزمنة محددة، وهم أفراد يقابلون بعضهم وجها لوجه في علاقات اجتماعية معينة بما في هذا علاقات السلطة. وحتى لو جادلت بأن المساواة والانفتاحية والشمولية إنما هي معايير محورية للخطاب الأخلاقي النسوي، فقد رأينا أن هذا لا يتعارض مع الحد من دخول البعض في مناقشة بعض المواضيع في بعض المناسبات.

وحين نضع مثالي الانفتاح والشمولية موضع الممارسة، فمن الضروري أن نتذكر كلا من التشكيل الاجتماعي للعقلانية الخلقية والتفاوتات الشاسعة في القوة حاليا بين العالم الغربي والعالم غير الغربي. تفضي النقطة الأولى إلى أنه من المعقول تماما أن نستبعد من مناقشات أخلاقية معينة أولئك الذين لا يبدو أنهم يتقاسمون الاعتقادات التي يمكن أن تقوم المناقشات العقلانية على أساس منها، والحق أن أولئك الناس هم الذين يستبعدون أنفسهم. أما النقطة الثانية فتوعز بأنه قد يكون معقولا في بعض الأحيان بالنسبة للمجتمع الأخلاقي المحصور أن يستبعد أعضاء مجتمعات أخرى أقوى، خصوصا حين يكون مقصد المجتمع المحصور متجها إلى مسائل معينة داخلية أو أهلية، من قبيل المثال المذكور آنفا بشأن

العنـف ضد المرأة من قبل مواطنيها مــن الأهالي الأصليين. قد لا يرغب أعضــاء الجماعات الخانعة التابعة في أن يناقشــوا مع أعضاء مجتمعات أخرى أقوى مشــاكل تؤثر على مجتمعاتهم، خصوصا إذا كانت المجتمعات الأقــوى تزعم فعلا التفوق الثقافي. ولعله شــكل من أشــكال الخيانة أن يســتمع المرء إلى نقد ممارســاته الثقافية من جانــب دخلاء من الخارج، وحضور الدخلاء الذين يُنظر إليهم باعتبارهم أقوى قد يثبط المناقشة بين أعضاء المجتمع. إن مثال الخطاب المنطلق غير المقيد قد يســمح في بعض الأحيان، بل يتطلب، باستبعاد أعضاء الجماعات المهيمنة من مجال خطاب الجماعات الخانعــة، ولا يفضي هذا بطبيعة الحال إلى أنه من المشــروع بالمثــل لأعضاء المجتمعات المهيمنة أن يســتبعدوا من مناقشــاتهم أعضاء الجماعات التابعة، خصوصا حين تكون الجماعات المهيمنة بصدد مناقشة ممارسات لها تأثيرات بالغة على الجماعات الخانعة.

ولكن حتى لو كانت ثمة أســباب وجيهة لاســتبعاد أعضاء الجماعات المهيمنة من مناســبات معينة للخطاب، فإن عناية الدخلاء بوضع المرأة في ثقافات معينة ليســت بالضرورة أمرا غير مشــروع. وحين يعتنق النسبوية الثقافية من هو نسبيا أقل قوة وسلطة وأقل ثراء، فقد يكون هذا الاعتناق وســيلة للتعبير عن مقاومة الإمبرياليــة الثقافية، أما حين يناصره من هو أكثــر ثراء وقــوة، فمن الأرجح أن النســبوية الثقافية، مــن ناحية أخرى، تعبــر في هــذه الحالة عن غطرســة إمبريالية من حيث هــي إصرار من قبــل مركزية-إثنية على الأفضلية المطلقة لمعايير الثقافة الأكثر ثراء. على ســبيل المثال، هي قطعا وقاحة من جانب النسويات الغربيات أن يفترضن أنهن يدركن بالفعل المشــاكل التي تواجه النســاء خارج نطــاق الغرب، أو أن لديهــن بالفعل الخبرة بكيفية حل تلك المشــاكل، بيــد أنه لا يبدو أمرا ثقافيا خطيرا أن نفترض من دون نقاش أن النســاء غير الغربيات قانعات وراضيــات بتلك الحيــاة التي تراها المرأة الغربية حيــاة مقيدة منهوكة أو منحطة. وفي المقابل، من المشــروع بالمثل للمرأة غير الغربية أن تتســاءل عن مشــروعية ممارســات تتقبلها النســويات الغربيات على نطاق واسع، ممارسات قد تشــمل العمل في مجال الجنس أو التحاق النساء بالجيش.

تتطلب النســوية العالمية العناية بأمر النســاء في مجتمعات محلية أخرى وأمم أخرى، وتختلف إثارة التساؤلات بشأن التسويغ الأخلاقي للممارسات الأجنبية اختلافــا كبيرا عن الإدانة القاطعة لتلك الممارســات، ودع عنك التدخل من جانب واحد لتغييرها.

وفي مناقشــة شيقة للمزايا والعيوب النسبية للأهلين والدخلاء الذين ينخرطون فــي النقد الاجتماعي، يحاج ديفيد كروكر بأن الأهلين ليســوا بالضرورة أصحاب امتياز حصريا لتقييم أخلاقيات ثقافاتهم. يتمتع الأهلون بأفضلية فهم المعنى الثقافي لممارســات مجتمعهم، والقادرون على التعبير عن تقويماتهم بلغة مفهومة في مجتمعهم المحلي، ويمتلكون للانشغال بنقد مجتمعاتهــم موقعا لا نزاع فيه ولا غبار عليــه. غير أنهم يعانون أيضا من قصورات لافتة، منها مثلا الجهل المحتمل بطريق بديلة لرؤية الأشــياء أو للفعــل، وإمكانية تعرضهم لضغوط اجتماعية قد تكبح حريتهم في التعبير عــن انتقاداتهم. أما الغرباء من الخارج فيعانون من قصورات تتمثل في أن المعانــي الثقافية غير مألوفة لهم، وإمكانية الغطرســة الإثنو- مركزية أو عكسها، وإضفاء الصبغة الرومانتيكية على الثقافة موضع النظر، بيد أنهم يتمتعــون أيضا بأفضليات المنظورات الخارجية، التي قد ترفع النقاب عن أشــياء محجوبة عن الأهلين في الداخل، وأن الأفكار الأخلاقية الجديدة مألوفــة لهم، ويتمتع الدخيل بحرية اجتماعية نســبية في قول ما يريد أن يقوله (Crocker 1991).

وعلى الرغم من صعوبات ومخاطر الخطاب الأخلاقي العابر للثقافات، فإنه ليس من المستحيل أن يشارك دخلاء من الخارج في تقييم الممارسات الداخليــة لثقافة أخرى. ولهــذا فإن اللائي يناصرن المصالح الجنوســية الإستراتيجية للمرأة في الغرب وفي العالم الثالث معا لن يعتبرن تساؤلات وانتقادات النظيرات للممارسات الخاصة بثقافتنا [الغربية] هي بالضرورة وقاحــة وتطاولا، بل الأحــرى أن يعتبرنها مرجعيات أخلاقية. وبالنســبة للنسوية، فأن تصبح عالمية لا يعني أن النسويات الغربيات ينبغي أن يعتبرن أنفسهن مبشرات حاملات رسالة الحضارة إلى أراضي البدائيين والهمج، ولكن عالمية النســوية لا تعني أيضا أن المعنيات بأمر تبعية وخنوع النســاء

في الثقافات الخاصة بهن تلغي تعهد النساء في الثقافات الأخرى بهذا. بالنسبة للمستوى الأخلاقي على الأقل، تعنى النسوية العالمية أنه يجب على النسويين في كل ثقافة أن يعيدوا فحص واختبار التعهدات الخاصة بنا في ضوء منظورات تخلقت في ثقافات أخرى، فنستطيع أن نتعرف على بعض الحدود والانحيازات في المعتقدات والفروض الخاصة بنا. وبطبيعة الحال، يجب أن تكون التقييمات الأخلاقية لأية ممارسة ثقافية دائما «منغمسة» فيها وليست «منفصلة» عنها، تأخذ في اعتبارها ممارسات الثقافة ومدركاتها، بل وعواطفها» (Nussbaum and Sen 1989، 308). لقد اقترحتُ في مواضع أخرى أن المفهوم النسوى للخطاب، بتأكيده على الاستماع والصداقة الشخصية والاستجابة للعواطف واهتمامه بأن يتجه إلى تفاوتات القوة، ملائم على وجه الخصوص لتيسير أمر مثل ذلك التقييم المنغمس.

وقد رأينا بالفعل أن أكثر الأعضاء التزاما في أي مجتمع من الأرجح أن يتحدوا منزلة المنشقين من حيث هم أهلون، وفي سياق ينتمي إلى العالم الثالث، بُذلت بعض المحاولات أحيانا لإضعاف الثقة في أصوات النسويات الأفارقة أو اللاتي تلقين تدريبا غربيا يتعلق بوظائف الخدمات الطبية، حين هببن لمناهضة ممارسات تقليدية من قبيل جراحة الختان، وذلك عن طريق عرض انتقاداتهن بأنها صادرة عمن لم يعدن عضوات أصيلات في مجتمعاتهن المحلية. لكن عضوية المجتمع المحلي تكون من بعض الجوانب، وليس من جميع الجوانب، مسألة تعريف- ذاتي، ونادرا ما يتضح من الذي يحق له تعريف الآخرين بوصفهم من داخل أو خارج المجتمعات المحلية الخلقية، أو تعريف العملية التي يتم بها هذا. كل المجتمعات تتغير، ولا يوجد سبب لتعريف مجتمع من خلال أشد عناصره محافظة أو لافتراض أن الأفراد الذين ينشقون عن بعض المعتقدات الأخلاقية لمجتمعهم هم ناقضون لعضويتهم في ذلك المجتمع.

إن الاعتراف بإمكانية، والحق بحتمية، الاختلاف داخل المجتمع وبالمثل بين المجتمعات الأخلاقية إنما يضفي تعقيدا على نموذجنا البسيط المأخوذ به حتى الآن لأهل الداخل وللدخلاء من الخارج. مثلا، إذا كان

علينا أن نضع تحديدا مفاده أن المسائل التي تبدو اهتماما لجماعة واحدة فقط إنما يمكن أن يضطلع بتقييمها أعضاء تلك الجماعة وحدهم، حتى إن العاهرات فحسب هن اللائي يقوّمن أمور البغاء، والنساء الأفارقة فقط هن اللائي يستطعن مناقشة استئصال البظر وخفض الشفرتين، فسوف تواجهنا على الفور مشاكل مستجدة حول الهوية والسلطة والمشروعية. من التي لها الحق في أن تتحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها ومن أين أتت بسلطتها؟ [8]، هل تستطيع من هي خارج عالم البغاء أن تتحدث باسم العاهرات اللائي يعملن في البغاء الآن؟ والمرأة الأفريقية التي تلقت تعليما غربيا، هل تمثل النساء الأفريقيات الأخريات تمثيلا عادلا؟ لا مبرر لافتراض أن الأفريقيات أو العاهرات أو السحاقيات أو الأمريكيات الأفارقة، يفكرن جميعهن بطريقة متماثلة على حد سواء، وأن النساء اللائي يزعمن التحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها يمكنهن إسكات المنشقات عن تلك الجماعات. ومن المهم ملاحظة كيف أن النساء الحضريات من الأهالي الأصليين اللائي شاركن في مناظرة بيل قد عملن على الحط من مشروعية صوت توبسي نابرولا نلسون عن طريق وسمها بأنها «تقليدية»، على الرغم من أنه من الممكن جدا إقامة الحجة على أن نلسون مؤهلة للحديث باسم نساء الأهالي الأصليين الأخريات بشكل أفضل من منافساتها المتعلمات تعليما غربيا وذلك تحديدا بفضل هويتها التقليدية. بعض النساء من الأهالي الأصليين اللائي لم تتح لهن الفرصة للمشاركة في مساجلة منشورة قد يكن متفقات مع نلسون في الترحيب بتدخل غريبة من الخارج تجعلها شهاداتها المهنية قادرة على أن تجعل صوتها مسموعا، بينما يتم تجاهل الأصوات الخاصة بهن.

معظم الناس ينتمون في واقع الأمر لأكثر من مجتمع واحد، فيما بات العالم يسير بخطى متسارعة نحو أن يصبح كلا متكاملا من خلال التجارة الدولية وهجرة السكان والاتصالات الإلكترونية، والمجتمعات بالمثل يتسارع توافقها معا، ويتسارع تغير الأفراد نحو أن يصبحوا متعددي الثقافات واللغات. ولدت الشاعرة مينا ألكسندر Meena Alexander في الهند، وتعلمت في شمال أفريقيا وبريطانيا، وتعيش الآن في مدينة نيويورك،

وتصف نفسها بأنها امرأة «انفلقت بفعل هجرات متعددة».

> كل شيء يأتيني إنما يأتي موصولا بوصائل. امرأة شاعرة، امرأة شاعرة ملونة، امرأة شاعرة من الجنوب الهندي تكتب أبياتا بالإنجليزية، تتحدث لغة بعد-استعمارية، بينما تنتظر الضوء الأحمر لتبديل العملة في برودوي. امرأة شاعرة من العالم الثالث، تأخذ ما تراه حقا لها داخل مدينة في مانهاتن، وتنظم القصائد حول المآزق الكريهة في خط مترو الأنفاق... (Nair 1991 ،71)

وحتى النساء اللائي لا يبرحن أبدا مجتمعاتهن المحلية في مواطنهن الأصلية، فالأرجح لهن في ظروف العالم المعاصر أن يعملن على تقييم حياتهن في ضوء ما يعرفنه عن وضع النساء في الثقافات الأخرى - وإن كان يظل صوابا أنه من الأرجح للنساء غير الغربيات أن يعرفن عن الثقافات الغربية أكثر مما تعرفه النساء الغربيات عن الثقافات غير الغربية. وعندما تمارس المؤثرات الخارجية فعلها عبر استجابة محلية لأشياء تعلمنها في أي مكان، نجد نسباوم ومعه سن (*) يقيمان الحجة على أن تقييم ممارسات الثقافة المعطاة يظل أقرب إلى أن يكون داخليا وليس خارجيا. وهما يجادلان بأن «نقد وضع النساء، لنقل مثلا في إيران اليوم بالإشارة إلى الحرية التي تستمتع بها النساء في أي مكان آخر، لا يعد أمرا خارجيا أكثر مما تعد الإشارة إلى وضع النساء في ماضي إيران ذاتها أمرا خارجيا» (Nussbaum and Sen 1989،321).

على الرغم من أن المجتمعات الثقافية ليست أوهاما، فإنه يتعاظم وضعها في سياق عالمي أوسع حيث المتمسكات بالأخلاق التقليدية كثيرا ما ينُحن ويولولن من استحالة إبعاد المؤثرات الخارجية أو الأجنبية. لا يقتصر الأمر على وجود أشكال عديدة من التدخلات الاقتصادية والسياسية المباشرة بل كذلك، حين تكون الاتصالات العالمية بمثل هذه

(*) أمارتيا سن عالم اقتصاد وفيلسوف هندي بارز. نشر في السبعينيات نظرية عن المجاعة ونقد آليات السوق الحرة واقتصاد الأسرة، تعد من المعالم البارزة في الفكر بعد الاستعماري. تستفيد النسوية كثيرا من رؤيته وتسرف في تفعيلها، فيتكرر ذكره في هذا الكتاب، وثمة حديث مفصل عنه في الفصل الأخير. [المترجمة].

السـرعة والكثافة، فإن مجرد مثول طرق بديلة للحياة يصبح في حد ذاته تدخـلا أخلاقيا. مرة أخرى يجب ملاحظة أن الضغوط الخارجية للتغيير أقـوى كثيرا علـى الثقافات غير الغربية منها علـى الثقافات الغربية وأن الاقتصادات والثقافات الغربية سوف تقوض حتما بعض جوانب الثقافات غيـر الغربية بينما تعزز جوانب أخرى. ولأنه لا يبدو أن ثمة ما يحول دون هذه الاحتمالات، فإنه ذو أهمية خاصة للنسوية الغربية أن تبحث عن سبل تجعلها متحالفة مع النسـاء غير الغربيـات الباحثات عن الاضطلاع بتلك التطورات حتى يستطعن تحسين، بدلا من تقويض، المصالح الإستراتيجية الجنوسية للمرأة في مجتمعاتهن المحلية.

ما الذي تتضمنه أجندة النسوية العالمية؟

كثيرا ما افترضت النسويات الغربيات أن الأولوية في الخطاب النسوي العالمي يجب أن تعطى لما يتصورنه ممارسـات غير غربية مهولة مثل تعدد الزوجـات، والإجهـاض الانتقائي للأجنـة الإناث، وعزل الإنـاث، وزواج الأطفـال والزواج المتفق عليه، والطلاق من جانب واحد، دفع ثمن للعروس وحـرق العروس، ووأد الإنـاث، ويفوق هذه الموضوعـات جميعا في وقتنا الراهن ما يسـمى بختان الإناث أو الاسـتئصال الجراحي لأعضاء الأنثى التناسـلية. وهذا الموضوع الأخير علـى وجه الخصوص، أصبح الآن مثالا صارخا في المناقشـات الغربية الدراسية للكونية الخلقية مقابل النسبوية الثقافية، وتولد عن الاهتمام بهذه المسألة أدبيات هائلة في موضوعات من قبيل اللامقايسة الخطابية والنسبوية الخلقية.

من الطبيعي أن تمتعض النساء غير الغربيات مما يعتبرنه تركيزا غربيا حسيا على أشكال العلاقة الزوجية والممارسات الجنسية غير الغربية [9]. وتسـتند المناقشـات الغربية النمطية إلى افتراض أن ختـان الإناث غير مبـرر أخلاقيا، وبالتالي يتم تأطير القضية بوصفها قضية تحقيق التوازن بـين تهديدات لصحة وجودة حياة النسـاء في العالـم الثالث في مواجهة شرور أمومية أو إمبريالية ثقافية. ويتصل بهذا مشكلة مفادها أن التركيز الزائد على هذه الممارسات يشجع النسويات الغربيات على اعتبار أنفسهن

مبشـــرات ينشرن الرسالة الحضارية النســوية، على حين يضعن في الآن نفســه النســاء غير الغربيات في موضــع المتخلفات والهمــج والضحايا. وأخيرا، فإن المناقشــات الغربية لجراحة ختان الأنثى وللممارســات غير الغربيــة المماثلة تؤدي كثيرا إلى تجانس مضلل بين المجتمعات غير الغربية وتتجاهل وجود أشكال للانشاق بين الأهالي الأصليين فيها [10].

وبصرف النظــر عن الظروف التي قد تضفي مشــروعية على إقحام الدخلاء لأنفســهم في شــئون أهلية خاصة بمجتمع آخر أو مجتمع محلي آخر أو أمة أخرى، فإن عالمنا المعاصر الذي يتزايد تكامله وتوحده لا تنقصه المســائل التي تؤثر على النساء بشكل أكثر اتساما بالسمة العالمية. البعض يتحلق حول ظاهرة تنتشــر في أرجاء العالم بأســره وهي العنف المجنوس ضد النســاء، وقد تم استكشاف هذه الظاهرة في محاكمة عالمية أقامتها منظمات نســائية غير حكومية التقت في فيينا في العام 1993 بالتزامن مع المؤتمر العالمي الثاني لحقوق الإنســان ليحاجوا بأنه تم الاعتراف بأن العنف ضد النســاء انتهاك لحقوق الإنســان، وكذلك لتسليط الضوء على الصــلات بين القتل والتعذيب والإكراه الجنســي وســوء معاملة النســاء وضعفهن الاقتصادي. وثمة مســائل أخرى عديــدة معالجتها مرهقة أكثر للنسويات الغربيات، مادامت المناقشات قد تكشف عن أن معظم الغربيات علــى الجانب الخاطئ وليس على الجانب الصائب من القســمة الخلقية. وفي مركز هذه المباحث غير المريحة مســألة عدالــة النظام العالمي ذاته، وهذا ســؤال تناولته بشكل مباشر قلة من النســويين الغربيين وخصوصا النسويين الفلاسفة.

هنــاك طرق عديدة تجعل ما يحدث في أحــد جانبي العالم يؤثر على النســاء في الجانب الآخر، وحتى لو كان قهر نســاء العالم الثالث لا يمكن رده إلى الإمبريالية، فإنه مع هذا يوجد في سياق هيمنة اقتصادية توطدها التدخلات العســكرية الغربية، إما بشكل مباشر وإما بالتفويض والوكالة، ولهذا نجد المســائل التي تهتم بها النسوية الدولية لا تشمل فقط المسائل الجنوســية صراحة، من قبيل جهود الوكالات الغربية لكي تضم «التنمية» تحت لوائها نساء العالم الثالث أو التحكم في خصوبتهن عن طريق ربط ما

يسمى بالمساعدات بحظر الإجهاض أو التأكيد على استعمال وسائل منع الحمل، بل تشمل أيضا مسائل أقل إفصاحا عن هويتها الجنوسية، مسائل عن طبيعة التنمية والقوى التي تحددها في الوقت الراهن.

وفي خضم كل هذا، لعل المسائل الضاغطة أكثر من سواها هي مسائل ديون العالم الثالث للغرب. إبان أواخر الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، حين كان معدل الفائدة منخفضا، انهمك العالم الثالث في تلقي قروض ضخمة لتمويل التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وفي نهاية السبعينيات، مع ارتفاع معدلات الفائدة، تفاقمت مصاعب العالم الثالث في دفع فوائد قروضه، ونشأت أزمة الديون العالمية. ومنذ العام 1982 بدأت مؤسسات المال الغربية المهيمنة تفرض سياسات «الإصلاح الهيكلي» القاسية على دول العالم الثالث، مؤسسات مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، همها الأول وشغلها الشاغل أن تضمن خدمة الديون المستحقة للبنوك الغربية، وتصر هذه المؤسسات على تنمية توجهها الصادرات إلى العالم الثالث، وتنطوي على اختزال حاد للوظائف الاقتصادية ووظائف الرفاهة الاجتماعية في دول العالم الثالث، وجاء نتاج هذا في وقت مبكر هوالعام 1986، متمثلا في تدفق نقدي صاف من العالم الثالث إلى الغرب بلغ حجمه ما يساوي ثلاثة أضعاف سائر المعونات التي تلقاها العالم الثالث من مصادر غربية. وهذا الاستنزاف لثروات العالم الثالث أدى إلى عواقب كارثية محتومة انصبت على مستوى معيشة غالبية نساء العالم الثالث، وإن كانت النخبة فيه قد استفادت منها [11]. (George 1988، 1992) إن القضايا المتصلة باهتمامات النسوية العالمية تشمل نقل مواطن الوحدات الصناعية للشركات متعددة الجنسيات من الغرب إلى العالم الثالث، واستنزاف متعدد الجنسيات لموارد العالم الثالث، ولعل الأعم من كل هذا هو المفهوم الغربي للتنمية وأنماط الاستهلاك (Mies 1986؛ Shiva 1988؛ Mies et al 1988؛ Enloe 1990؛ Mies and Shiva 1993; Scott 1996). يزودنا هذا بسياق لمناقشة مسائل من قبيل الاضمحلال البيئي في العالم الثالث والغرب كليهما (Shiva 1988)، تهريب الهيروين والكوكايين

(George 1992)، والنزعة العسكرية (Enloe 1990)، والسياحة، بما فيها من سياحة جنسية (Enloe 1990)، والحد من الانفجار السكاني (Hartmann 1987؛ Jacobson 1990؛ Dixon-Mueller 1993)، والتجارة الدولية غير المشروعة في النساء.

التغيرات المحدثة في نظام الاقتصاد العالمي لا تترك التأثيرات نفسها على نساء الغرب ونساء العالم الثالث: وبشكل عام تكون التأثيرات معاكسة أكثر لأوضاع النساء في العالم الثالث، وتستفيد من هذه التغيرات قلة قليلة من نساء العالم الثالث ونسبة أكبر كثيرا من نساء الغرب، على الأقل في بعض الجوانب، على أن النساء الأشد فقرا يعانين أكثر وأكثر في كلا «العالمين». وفضلا عن هذا، تترك البنية المعاصرة للنظام الاقتصادي للعالم، تأثيراتها على حياة النساء في كلا «العالمين»، بشكل مختلف عن تأثيراتها على حياة الرجال، وبصفة عامة يكون من نصيب النساء التأثيرات الأكثر فظاظة وخشونة. ولهذا السبب نجد هذه المسائل التي تبدو للنظرة السطحية غير مجنوسة هي الشاغل النسوية الأكثر إلحاحا.

هل ثمة مجتمع للخطاب النسوي العالمي؟

كثير من التقارير الغربية عن العقلانية الأخلاقية تستدعي مفاهيم مؤمثلة للمجتمع الأخلاقي [12]. تهبنا المؤمثلات نماذج نظرية تلقي مزيدا من الضوء، بيد أنها قد تضللنا كذلك. ومشروعي الخاص لتطوير مفهوم نسوي للخطاب الأخلاقي العملي مدفوع باقتناع مفاده أن المجتمعات المؤمثلة التي يصادر عليها كثير من فلاسفة الأخلاق في الغرب إنما تحجب الكثير من المعالم المميزة للخطاب الأخلاقي التجريبي التي تشمل الاعتبارات الخاصة بالقوة الاجتماعية.

بعض الكاتبات اقترحن ضرورة تفهم النسوية العالمية في حدود «مجتمع متخيل» (Mohanty 1991، 4؛ Ferguson 1995). أصبح هذا التعبير جاريا في المرحلة الراهنة بفضل كتاب بندكت أندرسون «المجتمعات المتخيلة Imagined Communities»، وهو كتاب يصف الأساطير والممارسات التي

يســتخدمها بناة الدول القوميــة الحديثة ليخلقوا معنــى للهوية القومية الجماعية وللوطنية بين بشر يتباينون (Anderson، 1983). يرى أندرسون أن كل المجتمعات ترتبط معا بفعل تشــاركها في تصور لتاريخها وتقاليدها وأفكارهــا وقيمها، ومن هذا الاســتبصار تخرج آن فيرغســون بتخطيط يوعز بأن التفكير في النســوية العالميــة في حدود مجتمع متخيل قد يلهم النسويات كأفراد بأن ينظرن إلى أنفسهن كأعضاء في أختية عالمية. وتؤكد فيرغسون على أن مثل هذا التحديد يجب أن يكون أكثر من خيال، وتطالب بالانخراط في طقوس فعلية تصنع المعنى والقيمة للنساء اللائي لا ينتمين إلــى أصل قومي واحد (Ferguson 1995، 385). بيد أن مارغريت ووكر تتخــوف من مخاطر تخيل مجتمع نســوي عالمي. «تخيل المجتمعات يغوينا لأنه يسلمنا إلى راحة نفسية ملموسة، ومشاعر عارمة بالانتماء والاهتمام بالأمــر، المجتمعات المتخيلة غير ملائمــة أو خطيرة لأنها تصرف انتباهنا عن المجتمعات الفعلية» (Walker 1994، 54).

كثيرا ما نغفل معالم المجتمعات الفعلية وما تتسم به من سيولة وعدم تجانس داخلي. حدود المجتمع التجريبي تتغير وتتبدل ويمكن اختراقها، المجتمعات التجريبية يتنازع بشأنها المنشقون وعادة ما ينتمي أعضاؤها إلى جماعات شتى. وتجاهل هذه الجوانب في المجتمع التجريبي يشجع ما أســمته أومــا نارايان «مذهب الماهوية الثقافيــة»، أي مذهب الصور المتخيلة لسياقات قومية وثقافية كـ «غرف مغلقة»، بحيث تكون منيعة أمام التغيير، ذات فضاء متجانس «داخلها»، يسكنه «الداخل الأصلاء» الذين يملكون جميعا تفســيرا موحدا ومتسقا لمؤسساتهم وقيمهم» (Narayan 1997، 33). وكثيــرا مــا جرى اســتخدام «الماهويــة الثقافية» لخدمة الأغراض الاســتعمارية، بيد أن نارايان تلاحظ أن النسوية الغربية الآن تتخذهــا أحيانا دون تمحيص في جهــود ذات مضمون نبيل هو التعرف علــى «الاختلاف» والاعتراف بــه. تحاج نارايان بــأن الماهوية الثقافية متأشــكلة، ليس فقط لأنها غير مواتية تجريبيا، ولكن أيضا لأنها تزكي التقابــلات الحادة، والتقابلات مثل كل الثنائيــات تبالغ في الإعلاء من قيمــة قطب بينما تبخس قيمة القطب الآخر. الماهوية الثقافية مطابقة

لرسم التناقض الحاد بين الثقافة الغربية والثقافات غير الغربية. إحدى صورها تعهد إلى «الغرب» الالتزام بقيم من قبيل الحرية والمساواة، على الرغم من أمثلة لا حصر لها على القهر وعدم المساواة بين الغربيين، بينما تصور مثل تلك الممارسات المروعة لكن الاستثنائية من قبيل طقس الساتي على أنه مركزي في الثقافة «الهندية» (Narayan 1997)، وثمة صور أخرى للماهوية الثقافية تتقبل رسم الثقافات غير الغربية في شكل رومانتيكي بوصفها ثقافات روحانية ومتناغمة، فيما تمثل الثقافة الغربية بوصفها حصريا مادية وتعمل على الإبادة الجماعية للثقافات الأخرى. إن الماهوية الثقافية تُشيّئ الاختلافات بين «الشرق» و«الغرب»، وإذ تفعل هذا فإنها تغالي في صعوبات الخطاب بين النسويات في كل من هذين «العالمين».

وثمة مخاطر أخرى تحيط بتخيل مجتمع للخطاب النسوي العالمي، تتضمن الإغراء بتخيل معارضة ما تحملها النسوية العابرة للقوميات ضد ما هو شعبي جماهيري، وفي داخل هذه المعارضة ثمة حكم فاصل على التأويلات المحلية المتباينة لتبعية النساء. ولعل هذا يشجع على قبول نموذج للعقلانية الخلقية، تبعا له تولّد المجتمعات المحلية منظورات خلقية متميزة قد يجيزها المجتمع العالمي ولعلها تتلقى التصديق النهائي بإجماع النسويات كافة على قبولها. مثل هذا النموذج قد يكون بسيطا وآليا بطريقة مضللة، وذلك بالاعتماد على تفرقة الوضعيين الجدد بين «الكشف» و«التبرير»، فيما يجري تجاهل الطابع المؤقت الذي لا محيص عنه لما تتفق عليه النسويات. وأخيرا، فإن فكرة المجتمع المتخيل قد تلهي النسويات عن إدراك التفاوتات الحقيقية والمستمرة للسلطة داخل المجتمعات وبينها معا. تلاحظ ووكر مخاطر:

> الاستجابة لمجتمع (دولي أو عالمي) متخيل للنساء أو للنسويات، في حين نفشل في أن نأخذ في اعتبارنا، أو أن نتحمل مسؤولية، أن مجتمعاتنا القومية والثقافية الفعلية وعبر طرق عديدة تجعل المجتمعات المتخيلة استحالة محضة، وأن التوسل بها غير ملائم، ولعله يزيد الطين بلة.

.(Walker 1994، 54)

وعلى الرغم من المخاطر الفعلية للمجتمعات المتخيلة، أقترح ألا تؤخذ هذه المخاطر بوصفها اعتراضات نهائية على أي تخيل للمجتمع النسوي، بل هي بالأحرى تحذيرات ضد تلفيق يوتوبيات خطابية نضفي عليها الرومانتيكية. وإذا كانت كل المجتمعات متخيلة، بمعنى أنها تعتمد على مفهوم ذاتي يجري التشارك فيه، فسوف تصبح إعادة اختراع وإعادة تخيل مجتمعات هي مهمة سياسية حاسمة تضطلع بها النسويات، على المستويات المحلية والقومية والعالمية (Narayan 1997). وعلى أية حال، فإننا حين نتخيل مجتمعا للخطاب النسوي العالمي، يجب علينا أن نتحاشى توليد صور نسوية من المؤمثلات الساذجة اللاسياسية التي يجري إنتاجها في التيار الأساسي السائد للنظرية الأخلاقية، مثلا يجب أن نتجنب مصادرات الأختية العالمية التي لم تتضح بعد. وبدلا من هذا، يحب علينا معرفة كيف أن مجتمعات الخطاب النسوي العالمي ليست خيالات فلسفية أو سياسية، بل كيانات حقيقية بدأ تواجدها الفعلي. عدد لا يحصى من النسويات ينخرطن فعلا في مناقشة مسائل تعبر حدود القوميات ويتزايد تعاونهن في العمل من أجل استهداف تلك المسائل. ليس مجتمع الخطاب النسوي العالمي مجتمعا واحدا منفردا، لأن الخطاب النسوي العالمي يجري في شبكات متعددة ومتداخلة من الأفراد والمجتمعات، ووفق أجندات شتى ومتباينة. والحق أنه مجتمع قيد التشكيل وهو، بهذا المغزى، ليس فقط مثاليا وخياليا فقط بل أيضا يُعاد تخيله باستمرار. إن التخيلات النسوية تعطي مُثلا لنطمح إليها، إنه تخيل مجتمع للخطاب النسوي العالمي، دائما ننشد أن يكون أكثر شمولية وانفتاحا وينفع كموجه مساعد على كشف الخطاب النسوي الأخلاقي، وبالمثل ينفع كأساس للفعل النسوي السياسي.



2

النسوية، وحقوق الإنسان للمرأة، والاختلافات الثقافية

سوزان مولر أوكين

إن الحركة العالمية المحدثة من أجل حقوق الإنسان للمرأة دفعت إلى إعادة التفكير في حقوق الإنسان كما كنا نفهمها سابقا، وإلى درجة جديرة بالاعتبار. ومادامت انتهاكات عديدة لحقوق المرأة تحدث في المجال الخاص للحياة الأسرية، وتجد تسويغها في الالتجاء إلى معايير ثقافية أو دينية، فإن كلا من الأسر والثقافات (متضمنة وجوهها الدينية) سوف يخضع للفحص النقدي الدقيق.

«إن الاعتراف بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان يعني النظر إلى مؤسسات الأسرة والدين والثقافة أو التقاليد في أضواء مستجدة»

أوكين

في العقدين الماضيين، تم الاعتراف على الصعيد العالمي بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان، وذلك على مستوى

القواعد المحلية وصولا إلى مستوى المؤتمرات الدولية، وقد استدعى هذا إعادة النظر في حقوق الإنسان إلى درجة لها شأنها، ونحتاج إلى الكشف عن هوية العديد من حقوق الإنسان المعينة الحيوية بالنسبة إلى جودة حياة النساء، وإلى العمل على أن ننهي بحسم الأخطاء المتعلقة بالجنوسة. في هذا المقال، سوف أبين أولا كيف أننا لا نستطيع الاعتراف بالعديد من مثل هذه الحقوق بوصفها من حقوق الإنسان من دون أن تواجهنا بعض التحديات الكبرى سواء بالنسبة إلى المفهوم في حد ذاته أو بالنسبة إلى بعض المؤسسات الأساسية في جميع الثقافات الإنسانية، وبالتأكيد الأسر والأديان. وبعد هذا سوف أستكشف بعضا مما هو مهم ويتصل بهذا، وافتقاد الاتصال بين النسوية الغربية - خصوصا النسوية الغربية الأكاديمية - والحركة العالمية لحقوق المرأة. وأخيرا سوف أقدم بعض الأفكار حول النقد النسوي (وهي أفكار أثارتها قراءة أعمال النسويين وحضور ملتقيات الناشطات النسويات المتعلقة بقضايا المرأة في الثقافات الأخرى)، وأيضا بعض الأفكار حول ما أراه من صنوف الدعم الذي يستطيع النسويون الغربيون تقديمه للحركة العالمية من أجل حقوق المرأة.

في الآونة الأخيرة، كثيرا ما ترد في الأخبار العالمية أنباء عن بعض حقوق المرأة الأساسية جدا - حرية التنقل والعمل خارج المنزل، سلامة الجسد والتحرر من العنف - لذلك سوف أشير كثيرا إلى مثل هذه الأمثلة ولكن باعتدال، وإني إذ أفعل هذا لا أقصد أبدا التقليل من أهمية حقوق أخرى حيوية، من قبيل الحقوق في الرعاية الصحية وفي مستوى معيشي لائق، وما إلى ذلك.

ومنذ بدايات حركة حقوق الإنسان فيما بعد الحرب العالمية الثانية، جرى اعتبار النساء رسميا حاملات لحقوق الإنسان. لقد تم إعلان المساواة في الحقوق بين البشر بغض النظر عن الجنس، منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام 1948، وفي بضعة إعلانات لاحقة، بما في ذلك الميثاقان الدوليين للأمم المتحدة، وهما ميثاق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وميثاق الحقوق المدنية والسياسية. غير أن النساء من حيث الممارسة الفعلية عانين من التمييز ضدهن في كل بلدان العالم، بأساليب

تتلاقى وتتنافر معا، وإلى مستويات تختلف اختلافا شديدا. وعلاوة على هذا، كثيرا ما كان ينظر إلى أسس التمييز ضد النساء، ولايزال ينظر إليها في بقاع شتى من العالم (في بعض الجماعات الثقافية أو الدينية حيثما توجد في أي قطر) على أنها أسس طبيعية ومحتومة ومحمودة أكثر كثيرا من أي أسس أخرى للتمييز يمنعها إعلان حقوق الإنسان من قبيل العرق أو الدين أو الرأي السياسي. والحق أن التمييز على أساس الجنس كثيرا ما يجد تبريره في أنه يتوافق مع العديد من الثقافات الفاعلة في العالم الآن، بما في هذا المناحي الدينية لتلك الثقافات.

والآن يبدو من اللافت حقا أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للعام 1948 ينبغي أن يتبرأ بوضوح وجلاء من التمييز بسبب الجنس، بافتراض أنه لم يكن يوجد بلد واحد في العالم في ذلك الوقت لا تمارس قوانينه التمييز بسبب الجنس بشكل روتيني، وكثيرا ما يحدث هذا في مسائل الحقوق الأساسية. كانت فرنسا وإيطاليا قد منحتا من فورهما المرأة حق التصويت فقط، ولم تكن سويسرا قد فعلت هذا (في الانتخابات العامة) حتى العام 1973. وفي معظم البلدان لايزال التمييز على أساس الجنس قائما، في التوظيف وقوانين الأسرة وفي العديد من المجالات الأخرى في الحياة، وسوف يظل هذا روتينا متبعا لسنوات عديدة قادمة، ولايزال انتهاك حقوق الإنسان الأساسية للمرأة أمرا مألوفا (انظر مثلا Bunch 1994، 32–34)، غير أن الفجوة الواسعة بين إعلانات الحقوق والممارسة الفعلية باتت نمطا شائعا. ويمكن أن يسفر هذا عن مفارقة مريرة، فكما سوف تبين بضعة أمثلة مقتبسة لاحقا، حتى الإعلانات التي تستهدف صراحة حقوق المرأة (مثل إعلان العام 1967) و«ميثاق القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة» في العام 1979 قد وقعتها، بل صدقت عليها حكومات لدول نجد قوانينها أو الممارسات المقبولة فيها أبعد ما يكون عن تنفيذ أحكام هذه المواثيق.

بشكل عام، نجد الوثائق المبكرة لحقوق الإنسان العالمية تطالب بحقوق المرأة على أساس من المساواة مع الرجل وتستخدم لغة محايدة إزاء الجنسين. ومع ذلك، فكما لاحظت أخيرا معلقتان نسويتان يمكن أن يكون

هذا «ســلاحا ذا حدين إذا استخدم للتنكيل بالنساء لإخفاقهن في مطابقة المعاييــر المتفق عليها المنتظرة من الرجــال» (Kaufman and Lindquist 1995، 121 - 22). اســتهدف الإعــلان الأول تحديدا حقوق الإنســان للمرأة، أما «ميثاق القضاء على كل أشــكال التمييز ضد المرأة»، فقد ابتعد عن اللغة المحايدة إزاء الجنســين لكــي ينصب على قضايا من قبيل إجازة الأمومــة، والرعاية الصحية المتعلقة بالحمل، والعمل على تأكيد حق المرأة فــي التعليــم والتوظيف. على أي حال تزايد إبان العشــرين عاما الماضية الاعتــراف بأن أولئك المطالبين بأن تكون حقوق الإنســان للمرأة على قدم المساواة مع حقوق الرجل، حين تؤخذ مطالبهم مأخذا جادا سوف تستدعي إعادة تفكير أكثر وأكثر في مفهوم حقوق الإنسان.

وبشــكل خــاص خلال الإعــداد لعقد مؤتمــر الأمم المتحــدة العالمي لحقوق الإنســان، الــذي أقيم في فيينا فــي العــام 1993، تأتى الدافع لإطلاق عريضة كبرى عبر أرجاء العالم بأســره، «وانطلقت مثل الصاروخ» (Friedman 1995، 28). دعت العريضة إلى أن المؤتمر ينبغي أن «يهدف إلى معالجة شــاملة لحقوق الإنســان للمرأة في كل مستويات فاعلية هذه الحقــوق» وإلى الاعتراف بالعنف القائم على أســاس الجنوســة «بوصفه انتهاكا لحقوق الإنســان يســتدعي إجراءات فورية» (Friedman 1995، 28). وكنتيجة لهذا ولتخطيط إســتراتيجي وحد النساء من مناطق شتى، أصبحت جماعات حقوق الإنســان للمرأة إلى حد بعيد هي الأكثر تنظيما بين المنظمات الأهلية المشــاركة، وكان لها تأثيرها الكبير على إعلان فيينا وعلى برنامج العمل، وجرت متابعة هذا وتحسينه في المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في بكين، في سبتمبر من العام 1995.

لمــاذا كان من الضروري إعادة النظر في حقوق الإنســان - كما كانت مطروحة - من أجل اســتهداف حقوق مهمة كثيرة للمرأة؟[1]، أساسا لأن المفهوم المبكر لـ «حقوق الرجل» في القرن السابع عشر والمفهوم الأصلي لـ «حقوق الإنسان» العالمية في أواسط القرن العشرين، كليهما على السواء، قــد صيغــا بفعل أذهان تضع الذكــر بوصفه ربا للأســرة. وجرى تصور كليهما بوصفه حقوقا لمثــل أولئك الأفراد في مواجهاتهم بعضهم لبعض،

وخصوصا في مواجهاتهم للحكومات التي يعيشون في كنفها. وبشكل عام كان من المسلم به أن ثمة مجالا للخصوصية، تحميه الحقوق من أي تدخل خارجي، ولكنه من الداخل ليس بالضرورة محكوما وفقا لحقوق أعضائه. ويصعب التشـــكك في أن جون لوك ومعاصريه وأن الذين صاغوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كليهما على السواء، حين كانوا يفكرون في حاملي الحقوق «الطبيعية» و«الإنسانية» على التوالي التي جادلوا من أجلها ونادوا بهـــا، قد وضعوا في أذهانهم أولا وقبل كل شـــيء الذكور كأرباب للأســـر (Bunch 1995 ؛Okin 1989a ،esp .42 - 45 Pateman 1994). وكمثال للمســـائل الخاصة التي لن يسمح لأحد بالتدخل فيها، يعطينا لوك قرارالأب بمن ســـوف يتزوج ابنتـــه (Locke 1950 ،28 - 29). ولا يذكر شـــيئا حول أي حقوق قد تطالب بها الابنة في هذه المســـألة. وسوف نذكر لاحقا بعض الأمثلة المماثلة لهذا الطمس لحقوق المرأة في القرن العشرين.

يتزايد حجم أدبيات حقوق الإنســـان النسوية التي تجادل بأن التفكير في حقوق الإنســـان ينحاز إلى الذكر، وأن أولويـــات هذا التفكير يجب أن تنتقـــل إلى حقوق المرأة لكي يتم الاعتـــراف الكامل بها بوصفها من حقوق الإنســـان. ليس صلب المسألة في أنه قد تم الاعتراف بمطالب الرجال في الحق «أ» والحق «ب» والحق «ج»، بينما لم يتم الاعتراف بمطالب النســـاء في هذه الحقوق عينها، لكن لن نقول إن هذا لم يحدث قط. المشـــكلة أنه تم تشـــييد النظريات القائمة لحقوق الإنســـان وتأليفها وتحديد أولوياتها على غرار النموذج الذكوري. وحين نأخذ في الاعتبار بالمثل خبرات النساء الحياتية، فإن هـــذه النظريات والتأليفات والأولويـــات تتغير تغيرا كبيرا. والأمثلة على القضايا التي تأتي في المقدمة، بدلا من تجاهلها في الواقع، تشمل الاغتصاب (بما في ذلك الاغتصاب من قبل الزوج، والاغتصاب أثناء الحـــرب) والعنف المنزلي والحرية الإنجابيـــة وتقدير قيمة رعاية الأطفال والمهـــام المنزليـــة الأخرى بوصفها عملا والفرص غير المتســـاوية للنســـاء والفتيات في التعليم والتوظيف والإســـكان والائتمـــان والرعاية الصحية. لقد كان الهدف - الذي تحقق إلى حد كبير من خلال مؤتمر فيينا لحقوق الإنســـان، وتحقق أكثـــر وأكثر من خلال المؤتمر الدولـــي الرابع للمرأة في

بكين - هو أن ندرج في صلب خطاب حقوق الإنسان قضايا يغلب أن تكون مسائل حياة أوموت بالنسبة إلى النساء (وبالنسبة إلى الأطفال)، لكنها كانت مسائل ينظر إليها سابقا «على أنها جانب من حركة حقوق المرأة، وبالتالي فهي جانب من أجندة ذات اهتمامات خاصة وبوصفها هامشية بالنسبة إلى المسؤولية الأخطر للقانون الدولي عن حقوق الإنسان» (Peters and Wolper 1995، 2).

إن بعض انتهاكات حقوق الإنسان المعترف بها عموما تتخذ أشكالا مرتبطة تحديدا بالجنوسة، هذه الأشكال لم يكن معترفا بأنها نماذج لانتهاك حقوق الإنسان. في العادة يرتكب هذه الانتهاكات أقوى أعضاء الأسرة في حق الأضعف. مثلا، من المعترف به بشكل عام أن الرق انتهاك أساسي لحقوق الإنسان. لكن حين يزوج الأب الابنة مقابل المال أو حتى حين يبيعها لقواد لا يعتبر هذا الأنموذج حالة من حالات الرق. إذا دفع الزوج لزوجته مهرا (*) أو تزوجها من دون موافقتها وهي بالغة راشدة، أو إذا أبقاها داخل جدران المنزل، ومنعها من الالتحاق بعمل مدفوع الأجر، أو استولى على أجرها، وإذا ضربها لأنها لا تطيعه أو لأن حظها عاثر، فلن يعترف بأن هذه المظاهر للعبودية تعد انتهاكا لحقوق الإنسان في مناطق عديدة من العالم. والواقع أن معظم هذه الأفعال تعد في بعض المناطق مقبولة تماما داخل حدود السلوك العادي للآباء أو الأزواج والملائم ثقافيا [2]. وأيضا حتى وقت حديث، قليلا ما كان ثمة اعتراف بأن النساء تخصيصا أكثر عرضة للوقوع في براثن الفقر، ويحتجن إلى الخدمات الاجتماعية الأساسية، من

(*) في الهامش الوارد فورا - الرقم 2 - تذكر المؤلفة الوجه الآخر لمسألة المهر الذي تكرر ذكره أكثر من مرة. وهي لا تضع أي تحديد يفيد بأنها تقصد بالمشكلة الثقافة الهندية التي تتعقد فيها إشكالية المهور كثيرا، بل تناقش الكاتبة المهر على إطلاقه، وهو من معالم الثقافة الإسلامية. وفي هذا نقول لها إن موقفها من المهر والتسليم المبدئي بأنه جريمة في حق المرأة، تمثيل عيني للاختلافات الثقافية وعجزها عن أن تفهم حقا منظورا ثقافيا مختلفا، فهي لا تعلم أن قيمة المهر لا تتدخل إطلاقا في تحديد طبيعة العلاقة بين الزوجين، وأن المهر رمز لجدية الارتباط، وفعليا لتأسيس منزل وحياة جديدة، (الوضع الأكثر شيوعا في مصر أن يسهم كل طرف بما يستطيعه ويدخل المهر في إطار استطاعة العريس). على أي حال، يحسب للثقافة الإسلامية الآن قوة ورسوخ مؤسسة الزواج بما لا يقارن بوضعها المهترئ في الغرب. ألم تجعل المؤلفة الاختلاف في صلب عنوانها؟ ومع كل الاختلافات والتعدديات يجذبنا في هذا الكتاب مصادرته على أن الغرب ليس على صواب دائما، وبالتالي نقول إن الشرق ليس هو المنقوص دائما. [المترجمة].

قبيل الرعاية الصحية، بسبب قدراتهن البيولوجية الإنجابية، وبالمثل بسبب اضطلاعهن فعليا في كل المجتمعات بمسؤولية أكبر عن الأطفال.

حتى معظم نشطاء حقوق الإنسان، وإلى وقت قريب جدا، لم يكونوا يرحبون بالاعتراف بالعديد من الانتهاكات التي تقرها الثقافات وبحالات إهمال المرأة بوصفها انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان. وعلى الرغم من هذا، فإنه في وقت حديث، وخصوصا خلال العقد الأخير من السنين، تعرض هذا الفهم لتحدٍ قوي، مثلا استغرق الأمر الانتظار حتى العام 1995 في بكين ليعترف المجتمع الدولي بحق المرأة في رفض الجماع. وحتى آنذاك، كانت ثمة معارضة من بعض الجهات، من ضمنها الفاتيكان، حيث كان ممثلوها «يعارضون صياغة» هذه المادة (New York Times ،1995).

إن أولئك الذين يسعون إلى تأسيس حقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان يشيرون أيضا إلى أن التفكير الأسبق في حقوق الإنسان يركز على الحكومات من حيث إنها هي التي تنتهك حقوق الإنسان، ويتضح هذا جليا في صياغة معظم الاتفاقيات الدولية. مثلا «ثمة ملمح أساسي للتعريف القانوني الدولي للتعذيب، وهو أنه يحدث في المجال العام: فلا بد أن من «يقترفه أو يحرض عليه أو يأذن به أو يوافق عليه موظف رسمي أو شخص يتصرف بصفته الرسمية»» (Charlesworth 1994، 72، n. 103). ولكن بينما تستطيع الحكومات غالبا أن يكون لها تأثيرها في العديد من انتهاكات حقوق الإنسان للمرأة، أو تعمل على تقليلها أو تحاول استبعادها، فإن الانتهاكات ذاتها تحدث على الأرجح من قِبل الرجال كأفراد (وأحيانا من قبل النساء، أيضا). إن الانتهاكات القائمة على أساس الجنوسة «غير مرئية»، وجانب من أسباب هذا يعود إلى إهمال الحديث عن حقوق الإنسان في المجال الخاص أو المنزلي. إنه في هذا المجال تعيش الجحافل الجرارة من نساء العالم الجانب الأكبر من حياتهن (وفي بعض الحالات، يعشن فيه فعليا حياتهن بأسرها)، وتحدث فيه أعداد هائلة من حالات انتهاك حقوق الإنسان للمرأة (Peters and Wolper 1995 ،2).

في بلدان عديدة - على الأقل خلال أوقات السلم - تكون أخطر بيئة بالنسبة إلى المرأة هي المنزل الذي تعيش فيه. ثنائية العام/ الخاص، التي تؤدي إلى فرضية مفادها أن حامل الحقوق هو رب الأسرة، وأن أحد حقوقه المهمة حقه في خصوصية حياته الشخصية والأسرية، ثم تضع عراقيل خطيرة في طريق حماية حقوق النساء والأطفال[3]. المشكلة تتركب من الإهمال والإنكار، كليهما معا، لاختلافات القوة والسلطان داخل العائلة، ومن الفرضية القائلة «إن أمور الأسر تسير برفق لا نتوقعه أبدا في السوق أو في المجال السياسي» (Okin 1989b ؛Pateman 1989 ،117 - 33). من الواضح أن تعزيز حقوق الإنسان للمرأة يتضمن إجراء تغييرات في نطاقات من الحياة عادة ما نعتبرها خاصة، و«استدعاء مسؤولية الحكومة في هذه النطاقات، يتطلب تعديلا كبيرا في توجهات قانون حقوق الإنسان» (Friedman 1995، 20). وتلاحظ شارلوت بنش أن العمل في ميدان حقوق الإنسان يسوده الاهتمام بانتهاك الحقوق المدنية والسياسية للرجال في المجال العام، وتقول إنهم «لا يخشون الانتهاكات في المجال الخاص للمنزل، فتلك أراضٍ هم سادتها» (Bunch 1995، 13). وعلى العكس من ذلك، «يقع الجانب الأكبر من العنف ضد المرأة في المجال «الخاص» الأهلي غير الحكومي» (Charlesworth 1994، 72). ومن المهم أيضا أن نلاحظ كيفية حدوث الأشياء في المجال الخاص للشؤون المنزلية، بما فيها القرارات وكيف تتخذ وكيف تتوزع المسؤوليات والأعمال، فهذا له ثقله الكبير على تحديد من سوف يساهم مساهمة مكتملة وفعالة في المجال العام للسياسة والمجتمع المدني والأسواق (Bunch 1995، 13).

يتفاقم وضع انتهاكات الحقوق الخاصة بفعل أمر واقع يحدث، ألا وهو تزايد الكناية عن تقييد أو إنكار حقوق الإنسان للمرأة بتعبير «احترام الاختلافات الثقافية». وكما أوضحت إحدى الناشطات الدارسات للنسوية، غالبا ما نستدعي ملاءمة أو حتى حرمة «الممارسات الثقافية» حين نكون بصدد مسائل الجنس والزواج والإنجاب والميراث والولاية على الأطفال (وهي المسائل التي تؤدي الدور الأكبر في حياة معظم النساء، وأكثر كثيرا من دورها في حياة الرجال). وغالبا ما يحدث هذا في

سـياقات، حيث نجد تقاليد أو قواعد تلك الثقافة المعنية ذاتها أو الدين لا تمـارس فعلها في نطاقات أخرى من مجـالات الحياة مثل التجارة أو الجريمة (انظر على سبيل المثال، Shaheed 1994؛ Mayer 1994). في الهند مثلا، وذلك جزئيا بسبب تاريخ التعصب الديني العنيف، نجد هذا التمييز قائما في صلب الإطار الرسـمي للدولة، تفرض العشائر الدينية المختلفة «قوانينها للأحوال الشـخصية» الخاصة بها، ولا توجد شـريعة مدنيـة موحدة لقانون الأسـرة [4]. ويمكن أن يكون لهـذا عواقبه الوبيلة على المرأة، التي تلقى أشكالا مختلفة من المعاملة (وإن تكن في العادة غير عادلة) في مسـائل الطلاق والحضانة والميراث، اعتمادا على العشـيرة الدينية التي تنتمي إليها.

ومن المهم، في هذا السياق، أن نلاحظ الارتباط الوثيق بين نشأة ونماء القوى السياسـية للأصولية الدينية في بقاع شـتى من العالم وبين رفض فرض الثقافة «الغربية» أو أفكار الإنسان «الأبيض». وكثيرا ما تفهم حرية المرأة وتمتعها بالمسـاواة على أن هذه رموز صريحـة للقيم الغربية، بينما الحركات الدينية أو المحافظة أو القومية تضع لنفسـها تعريفا بما يناقض ويمثل رد فعل ضد تلك القيم الغربية (انظر، على سبيل المثال، Afkhami 1995، خصوصا المقدمة والفصل الرابع، وMoghadam 1994 خصوصا الفصلين الأول والتاسع عشر، Narayan 1998).

تسـتمر التبريرات الثقافية أو الدينية لظلـم المرأة ويتصاعد تأثيرها، وهـذا واحد من أبرز الأسـباب التي تجعـل من المهم جدا بالنسـبة إلى حقوق المرأة أن نعترف بها كحقوق للإنسـان. كثيرون يفشـلون في إدراك هذه المشـاكل أو فـي تقدير مدى ضخامتهـا، وكثيرون مازالـوا يعتبرون عدم المسـاواة بين الجنسـين محجوبة أو غير مهمة أو طبيعية أو ملائمة ثقافيا. ويصدق هذا على بعض الذين هم في موقع السـلطة سـواء داخل أو خارج الثقافات التي تحدث فيها أوضح وأفظع الانتهاكات لحقوق المرأة الأساسية. مثلا في أفغانستان، إبان خريف العام 1996، حين أغلق نظام طالبان مـدارس البنات، وأنكر على جميع النسـاء الحق في الذهاب إلى العمل أو في مغادرة منازلهن من دون أن يتسربلن بالكامل (وهي قواعد تم

فرضها بسبل منها أن يهوي قطاع طرق من مراهقي طالبان بالضرب على أولئك اللواتي يخرقنها)، وقال مدير طبي لمستشفى في كابول (وهو قول اعتبره جون ف. برنز مراسل نيويورك تايمز قولا «مطابقا») إن القيود التي فرضت على المرأة كانت «ثمنا يسيرا مدفوعا مقابل السلام» الذي يصونه انتصار طالبان. وقد تساءل برنز نفسه عما إذا كان توصيف منظمة العفو الدولية للوضع القائم أنه «حكم إرهاب» قد ينطوي على «مبالغة» (New York Times 1996a).

وأيضا في خريف العام 1996، عندما سئل المسؤولون الحكوميون في ساحل العاج عن ممارسة الختان، كانت تقريراتهم تصديقا على «شرور قطع الأعضاء التناسلية»، أو تشويه الأعضاء التناسلية للأنثى، وأضافوا أنهم على الرغم من اعتمادهم خطة لتبصير الناس بعواقب هذه الممارسة، فإنهم لا يملكون ميزانية ولا هيئة عمالة مؤهلة. وقال المتحدث الرسمي باسم السفارة الأمريكية في أبيدجان، «إن تحديد مدى التسامح إزاء مثل هذه الممارسات مسألة تخص المجتمع المحلي». وهذه عجرفة ولا مبالاة بالأضرار التي تلحق بالفتيات والنساء جراء هذه الممارسات، لا يفوقه فيها إلا المتحدث الرسمي باسم السفارة الفرنسية الذي قال «إنها مشكلة هامشية»، ثم أردف هذا الشخص، ربما بعد التفكير مجددا في الأمر، قائلا «إنها ذات أهمية، ولكن لعل إطعام البشر أهم» (New York Times 1996b).

إن ردود أفعال من هذا القبيل تلقي شيئا من الضوء على سبب الأهمية الكبيرة لأن نناضل في الحرب من أجل حقوق المرأة مثلما نناضل في الحرب من أجل حقوق الإنسان. وفي هذا تتفاقم الصعوبة المحيقة أن يظل المعيار المزدوج القديم مقنعا للناس، وهو معيار لايزال نابضا وساريا. من الصعب أن نتخيل ردود أفعال مماثلة لتلك التي ذكرناها من فورنا، إزاء موقف يضع كل الرجال الذين يعيشون تحت نظام حكم معين قيد الإقامة الجبرية في المنازل. بل من الصعب أن نتخيل ردود أفعال رخوة من هذا القبيل إزاء تقليد جنسي بشأن الرجال، لكي يكونوا قادرين على الزواج، ومن ثم قادرين على إقامة الأود من الناحية الاقتصادية، فيفرض على الرجل أن يسمح بقذف بعض السائل المنوي ليتم حفظه فيظل قادرا

على الإنجاب، ثم يطوقه أربعة أو خمسة من الناس لكي يتم قطع قضيبه بسكين. بيد أن هذا سيكون أقرب مكافئ ذكوري لختان الأنثى، والذي تنطوي ممارساته الشائعة في أقل صورها افتئاتا على إزالة البظر، فتزول معه إمكانية الإشباع الجنسي للأنثى [5]. هذه بعض إشكالات الأوضاع الموازية التي تبدو معقولة حين نريد لفت النظر إلى الأضرار المحيقة بالمرأة بوصفها انتهاكات لحقوق الإنسان.

مرة أخرى، العنف المنزلي ضد المرأة في كثير من المجتمعات (ظلت من ضمنها حتى وقت قريب جدا مجتمعات غربية صناعية) لا يعد مسألة تخص الشرطة والسلطات الأخرى ذات الصلة ليتم إبلاغها أو لتكافحه، وينظر إليه على أنه مجرد جانب من جوانب الحياة المنزلية، وهو جانب طبيعي - وإن يكن مؤسفا - في العلاقات بين الجنسين (انظر، على سبيل المثال، Ofei Aboagye، 1994). ولنأخذ في الاعتبار، أيضا، كيف أنه حتى التسعينيات من القرن العشرين لم يكن الاغتصاب في الحروب يعامل معاملة الاتهام بارتكاب جريمة حرب، وكان بالنسبة إلى الكثيرين حتى وقت حديث جدا مجرد «شيء يفعله الجنود» تحت وطأة ظروف زمن الحرب (Friedman 1995، 26).

وأيضا من اللافت جدا أن كثيرا من البلدان التي تحدث فيها ممارسة أفظع أشكال التمييز ضد المرأة قد وقعت وصدقت على ميثاق القضاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، وإن كان في كثير من الحالات مع بعض التحفظات. في دولة مالي على سبيل المثال، أكثر من 80 في المائة من النساء خضعن لعملية الختان في طفولتهن أو في مراهقتهن، وقد وقعت مالي وصدقت على كل من ميثاق حقوق الطفل وميثاق القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة. كثير من البلدان التي وقعت مثل هذه المواثيق الدولية والإعلانات العالمية لديها بالفعل قوانين تقف في وجه أعراف أو ممارسات ثقافية يمكن أن تكون ضارة جدا بالنساء، من قبيل تزويج الأطفال، أو دفع المهور. ولكن هذه القوانين تقريبا لا يتم فرضها أبدا، ويظل المجال مفتوحا لكي تسود الأعراف، و تأتي الممارسات الفعلية لتبطل حقوق المرأة في الحريات الأساسية وفي السلامة الجسدية.

لعل أحد أشـكال رد الفعل على هذا هو القول بأنه: مادام الأمر هكذا فما الذي سـوف يتغير إذا اعترفنا بأن الإسـاءة للنساء انتهاكات لحقوق الإنسان؟ وإجابتي هي أنه الآن خصوصا «ليست هناك أي إعفاءات ثقافية»، وقـد تم اعتماد هذا البند بعد كفاح ضار في بكين (انظر صفحة المصادر لاحقا)، وأصبح في اسـتطاعة المجتمع الدولي أن يطرح هذه المسائل على مائدة البحث طرحا صريحا لا لبس فيه. معظم الحكومات لا ترغب في أن تكون منبوذة على النطاق الدولي، فتتركز حولها أنظار العالم فقط بسـبب ممارسـاتها السيئة أو فشلها في الحيلولة دون الممارسات الضارة بالنساء والأطفـال. ويتضح من بعـض التقارير الإخبارية المحدثـة أن الجماعات الإثنية والدينية، أيضا، يمكنها أن ترعى مثل هذا الموقف المثير للنفور حين تتغاضى عن أضرار بالغة تحل بالنساء. ولا يدهشنا أن المسلمين في أقطار عديدة - بل حكومات أقطار تتبع قوانين إسـلامية متشددة أيضا - ينأون بأنفسـهم عن أنماط سـلوك معينة، أصولية وفظة، حـاول نظام طالبان في أفغانسـتان تسويغها بأنها متفقة مع «المبادئ الإسلامية» (New York Times 1996d).(*)

وثمة سـبب آخر يبـرر أهمية أن نعتبر حقوق المرأة حقوقا للإنسـان، يتمثل في أن هذا يؤثر في حق المرأة في اللجوء. وليس من قبيل المصادفة أنه في المناخ العالمي لحقوق الإنسان من أجل المرأة الناشئ عبر سلسلة من مؤتمـرات الأمم المتحدة، بلغت ذروتها في مؤتمرات فيينا والقاهرة وبكين، نجـد أن كلا من كندا والولايات المتحدة قد منحت الوضع القانوني للاجئ للنساء الهاربات من صنوف الاضطهاد مثل التزويج قسرا أو الختان، وهذا بـدوره له عواقب أبعد. فإذا كان انتهاك حق من الحقوق مرة واحدة يمكن أن يكسـب كل هذا الجمع الغفير من الناس وضـع اللاجئ، فقد بات من المرجح النظر إلى الولايات المتحدة وبلدان أخرى بوصفها أمكنة يهرع إليها

(*) هذه الملاحظة الجميلة توضح أن المؤلفة لا تواجه الدين في حد ذاته أو حتى العقائد الدينية ذاتها، بل بعض الممارسات التي تتسربل بالدين، أو جانبا مما نسميه الآن الخطاب الديني ونتفق علـى أنه في حاجة مسـتمرة إلى التطوير والتجديد. على أن هـذا لا ينفي أن موقف المؤلفة به شيء من الحيود والعجز عن التحرر من المركزية الغربية ومن معيارية الثقافة الغربية، على الرغم من كل شعارات النسوية، بل وعلى الرغم من عنوان الكتاب والرسالة التي يهدف إلى الاضطلاع بها. [المترجمة].

أصحاب حق اللجوء، وهذا يدفعها إلى استخدام كل نفوذ تستطيعه لإيقاف أو تقليل الانتهاكات حيثما تحدث[6].

وكما رأينا، فإن حقوقا ذات أهمية كبيرة للمرأة ظلت طويلا خارج جدول الأعمال في مجال حقوق الإنسان والسبب في هذا، كما تقول واحدة من كبار الناشطين من أجل جلب تلك الحقوق إلى جدول الأعمال، وهي شارلوت بنش: «إنها حقوق ظلت خافية إلى حد كبير و/ أو منكورة بوصفها من خصوصيات الأسرة أو الثقافة أو الدين، وأحرى من أن تكون مسائل سياسية». (Bunch 1994، 33). يحدث الكثير من انتهاكات حقوق الإنسان الأساسية للمرأة داخل الأسرة وكذلك يتم تسويغها بالإشارة إلى الثقافة أو الدين أو التقاليد. ومن ثم فإن الاعتراف بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان يعني النظر إلى مؤسسات الأسرة والدين والثقافة أو التقاليد في أضواء مستجدة. ولنلق الآن نظرة على مثالين، الأسر والأديان، ونقارن التغيرات التي حدثت بالفعل وجعلت الأمر يختلف عن أسلوب مقاربتها في وثائق الأمم المتحدة الأسبق حول حقوق الإنسان، نقارن هذا بأسلوب مقاربتها في برنامج العمل الذي أعلِن أخيرا في بكين.

خصصت المادة 16 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للزواج والأسرة، وهي تضع تحديدا مفاده أن «الأسرة هي الوحدة الجمعية الطبيعية والأساسية للمجتمع»، وأن «الزواج ينعقد فقط برضاء حر وكامل من الطرفين المقبلين على الزواج»، وأن «الرجال والنساء البالغين سن الرشد، ومن دون أي قيود راجعة إلى العرق أو الجنسية أو الدين، لهم الحق في الزواج وفي تكوين أسرة... [و] تخول لهم حقوق متساوية فيما يتعلق بالزواج، إبان الزواج وحين انفصامه» (United Nations، 1948). هذه التحديدات تجعل الزواج بين الجنسين والأسرة المكونة من الوالدين أمرا طبيعيا، بينما نجدها - مثل الكثير من البنود في هذا الإعلان - ترفع لواء المساواة بين الجنسين أكثر كثيرا مما كان متاحا بالفعل في القوانين والممارسات في كل بلدان العالم آنذاك (وفي بلدان عديدة الآن). إن الممارسات التي تنتهك هذه المادة تشمل الزيجات المتفق عليها والتزويج بالإكراه، وزيجات الأطفال، وعدم المساواة في الحصول على الطلاق أو في

شـــروطه، وفي بعض الولايات الأمريكية، جنبا إلى جنب مع بلدان أخرى، ظــل الحظر القانوني قائما على الزواج بين الأعراق المختلفة، حتى أعلنت المحكمة العليا في العام 1976 أن هذا الحظر غير دســـتوري (Loving v. Virginia 388 U.S. 1 1967).

ومــع هذا يتضمن الإعلان أيضا مـــادة تذكرنا بأنه يركز على الرجل، وليس أي عضو آخر، بوصفه ربا للأســـرة. نقرأ في المادة 12: «لا يتعرض أحـــد للتدخل التعســـفي في حياته الخاصة أو في أســـرته أو مســـكنه أو مراســـلاته، أو للهجوم على شـــرفه أو ســـمعته». وكما يخبرنا اســـتعمال ضميـــر «المفرد المذكر» في الصياغة الجارية لحقوق المرأة بوصفها حقوقا للإنســـان، فإن ذكر «التدخـــل في حياته الخاصة» و«الهجوم على شـــرفه وســـمعته» كليهما على السواء ينذر بعواقب وبيلة وما هو جدير بالاعتراض عليه، ربما أكثر مما تبدى في حينه. هذا بسبب وعينا المتزايد بالعنف في «الحياة الخاصة» في منازل الأسر، وبالمثل بما تسوغه بعض الثقافات إزاء أفراد الأسرة الإناث من حبسهن أو ضربهن أو حتى قتلهن إذا ما تم اعتبار سلوكهن الجنسي مشينا لشرف الأسرة (في بعض السياقات، حتى لو كان سياق اغتصاب تعرضن له). تظل المعالجة الأسبق للأسر في برنامج بكين للعمل أقل تجريدا إلى حد كبير، وقطعا لم تتشـــكل من منظور رب الأسرة الذكر، وهـــي معالجة أكثر وعيا بما يحدث داخل الأســـر ومَنْ الذي يقوم به. وتبدأ البنود المخصصة للأســـر بأن: «المرأة تمارس دورا حاسما داخل الأســـرة... [التي هي] الوحدة الأساســـية للمجتمع، ومن حيث هي كذلك يجـــب تدعيمهـــا» (Covenant 1995، 15). وتزيد علـــى هذا بالاعتراف بأن الأنســـاق المختلفة الثقافية والسياســـية والاجتماعية يراد بها أشكال مختلفة من الأسر. وتلفت الانتباه بشكل خاص إلى أن إسهام النساء يفوق إســـهام الرجال في العناية بالأسرة، وإلى المغزى الاجتماعي لهذا التفاوت، وإلى أنه من المستصوب أن تكون المسؤولية في تربية الأطفال مشاركة بين النســـاء والرجال والمجتمع ككل. وتؤكد أن أدوار النســـاء في الأسرة «يجب ألا تكون أساسا للتمييز ولا للحد من المشاركة الكاملة للمرأة في المجتمع» (Covenant 1995، 15).

تلفت بنود أخرى الانتباه إلى تزايد نسبة النساء المعيلات لأسرهن (النسبة على مستوى العالم في العام 1995 نحو 25 في المائة)، وإلى أسباب هذه الظاهرة، وإلى الاحتمال المرجح بأن تكون مثل هذه الأسر في فقر مدقع (Covenant 1995، 13). وتشير بنود إضافية إلى أن ما يمارس في بقاع عديدة من العالم من سلب لحرية الإناث أو تمييز أو عنف ضدهن إنما يبدأ منذ ما قبل الميلاد ويستمر طوال دورة الحياة. تتضمن هذه البنود أن الأسر تمارس دورا فعالا في انتهاك حقوق الإنسان للنساء والفتيات. وهذه صورة لحياة الأسرة مختلفة تماما وأكثر حسما وأوفى اكتمالا من الصورة المتهاودة المطروحة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وفي مسألة الدين أيضا بدأ التغيير يلحق بالتصورات المطروحة في إعلانات الأمم المتحدة، بفعل الاعتراف بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان، وإن كانت التغيرات في هذا الموضع لم تحرز تقدما كبيرا. تجاهر المادة 81 في إعلان الأمم المتحدة أن «لكل شخص الحق في حرية الدين أو الاعتقاد، والحرية في أن يعلن، على المستوى العام أو المستوى الخاص، عن دينه أو معتقده في التعليم وفي الممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها». على أي حال، فإن ما أضيف إلى هذا في ميثاق الأمم المتحدة الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية، هو «حرية الآباء، والأوصياء القانونيون، حال وجودهم، في أن يكفلوا لأطفالهم التعليم الديني والخلقي الموافق لاقتناعاتهم الخاصة» (United Nations، 1966a، Article 18). وهكذا يبدو أن الأطفال تحديدا ليسوا ممن يتضمنهم تعبير «كل فرد» له الحق في اختيار معتقداته وتغييرها. والأحرى أن تطابق معتقدات الطفل تلك التي يعتنقها الوالدان.

أما برنامج بكين للعمل، فيفعل مع الدين ما فعله مع الأسرة، أي يقاربه بشكل أقل تجريدا، وأيضا أقل من أن يكون مقاربة إيجابية تماما. في بيانه للحقوق المتعلقة بالدين والضمير، يبدأ بتأكيد أن «الدين والروحانية والعقائد تؤدي دورا محوريا في حياة الملايين من النساء والرجال، في أسلوب حياتهم وفي تطلعاتهم بشأن المستقبل». ويمضي البرنامج معلنا

العمومية ذاتها والصلابة في «الحق في حرية التفكير والضمير والدين» الذي يتضمن حقوق العبادة وإقامة شعائر الدين الذي يعتنقه المرء، تماما كما فعلت الوثائق المبكرة لحقوق الإنسان. لكن من المثير أن نلاحظ كيف ينتهي البند المتعلق بالدين بالتحذير من أنه: «مهما يكن الأمر، نتفق جميعا على أن أي شكل من أشكال التطرف قد يكون له تأثير سلبي في المرأة ويمكن أن يؤدي إلى العنف والتمييز» [7] (Covenant 1995، 13 -14). ولا توجد أي إشارة لما يمثله «التطرف». لكن مرة أخرى، كما هي الحال مع الأسر، لا ينظر إلى الأديان بوصفها دائما وأبدا جانبا مهاودا، على الأقل من زاوية بحث المرأة عن حقوق متساوية.

على هذا النحو بدأت التصورات العالمية لكل من الأسرة والدين يلحق بها التغير جراء الاعتراف بالمرأة كمستحقة لسائر حقوق الإنسان. باتت «الأسرة» بوصفها مفهوما محلا لجدل كبير، فيما تغير الوضع الفعلي للأسر حول العالم تغيرا متسارعا. ثمة تحد هائل للصورة المؤمثلة للأسرة بوصفها بيئة يتقاسم فيها الجميع الرعاية والاهتمام، ونتوقع أن يسودها الإيثار (أو الوالدية الرؤومة) ليقهر الأثرة. من المسلم به أن الأسر تتخذ الكثير من القرارات التي تؤدي إلى عدم التوازن بين الجنسين في تعداد السكان ببعض أنحاء العالم، وقرارات أخرى تؤدي إلى نتائج معاكسة لجودة حياة الفتيات والنساء (Sen 1990b). والواقع في أنحاء عدة من العالم أن تعريف الذات بلغة الأسرة قد يكون قويا ماضيا بحيث لا يعود للأشخاص أي تصور للرفاهة الشخصية الخاصة بهم، هذا ما يطرحه أمارتيا سن فيقول: «في بعض السياقات يمكن أن تمارس هوية الأسرة التأثير البالغ على تصوراتنا بحث لا يعود من السهل علينا أن نصوغ أي فكرة واضحة عن الرفاهة الفردية الخاصة بنا». والمثال الذي يطرحه هو «المرأة القروية النمطية في الهند» (Sen 1990a، 126 -7). وأيضا بحث متخصصون آخرون في العلوم الاجتماعية ما هو مفترض سابقا من «وحدة المصالح» للأسر، ليفتحوا بهذا «الصناديق السوداء» التي تصور كثيرا من حقيقة ما يحدث داخل الأسر. يحاجون بأن الاهتمام المستجد بالأسر في عملية التنمية الاقتصادية العالمية قد يكون خطوة

للوراء بالنسبة إلى النساء والأطفال ما لم نستبقِ في الذهن دائما ما يحدث داخل الأسرة، بما في ذلك ديناميات الجنوسة والسلطة بين أفراد الأسرة (انظر، على سبيل المثال (Jaquette 1993)، تبين الدراسات أن فرص النساء في كسب النقود يمكن أن تؤثر تأثيرا بالغا في رفاهية الأطفال، وأن هذه الفرص تجنح نحو إثبات أن وضع المرأة في الأسرة قابل للمناقشة والتعديل.

وأيضا يغدو واضحا بفعل الدليل المتوافر من أماكن شتى في العالم وأديان عديدة، أن الأصولية بمختلف أشكالها - وكثير من هذه الأشكال يتضح تصاعد قواها - تقسو على المرأة وتفرض قواعد لا يمكن أن تتصالح مع الحقوق الإنسانية للمرأة. ويبدو أنه قد ولى العصر الذي نعتبر فيه أن الخطاب الديني يعلو على أي مساءلة من حيث هو دائما الخير ولا ينبغي إلا صونه وتعليمه للناس، ومن الأفضل أن يتم التعليم في سن مبكرة قدر المستطاع.

والآن يعتريني شيء من الخشية وأنا أصل إلى موضوع النسوية الأكاديمية الغربية ومقاربتها المترددة أو المضادة لمسألة انتهاك حقوق المرأة في السياقات الثقافية الأخرى. أريد أن أناقش العلاقة بين اتساع معارف النسوية الغربية والحركة الناشطة للمرأة في العالم الثالث. خلال ثمانينيات القرن العشرين والسنوات الأولى من تسعينياته كان ثمة تباين لافت بين طرفين، من ناحية أنشطة منظري النسوية الغربية وخطابهم وما يشغل بالهم (ومن بينهم بعض النسويات أصولهن من العالم الثالث ويعملن في سياقات نسوية غربية)، ومن الناحية الأخرى أنشطة ومشاغل نشطاء النسوية في العالم الثالث (ومن بينهم بعض الدارسين النشطاء من العالم الأول، أمثال شارلوت بنش، ونشطاء آخرون مثل فران هوسكن التي كانت على اتصال أوثق بنشطاء العالم الثالث).

وكما هو موثق جيدا الآن، كانت الاختلافات بين النساء من بين الانشغالات الأولية للعديد من منظري النسوية الغربية خلال تلك الفترة. الكثير من بواكير كتب ومقالات الموجة النسوية الثانية

شـــحذت نداءاتها حـــول «النســـاء» أو «المرأة»، حـــول «الأمومة» أو «الأســـرة»، حول «الحياة الجنسية» (وما إليه) من حيث إنها نداءات تـــدور حول مســـائل جوهرية ماهوية، وهـي بهـــذا تصطنع تعميمات زائفة، وتتجاهل اختلافات مهمة بين النســـاء، واختلافات بين الأسر وأشـــكال الحياة الجنســـية وما إليه - إنها اختلافات ترتبط بالعرق أو الطبقـــة أو الإثنيـــة أو الديـــن أو الميول الجنســـية، والخصائص الأخرى. وفي تلك العوامل قدر من الحقيقة ذات الأهمية، وكثير من النقد الموجه كان له أثر صحي مفيد. والذي لا شـــك فيه أن قطاعا من الموجة النســـوية الثانية المبكرة انشـــغل بعناصر العرق والانحياز الطبقي والتحيز الجنســـى بين النوعين. لقـــد أصبح الجانب الأكبر من الدراسات النسوية الأخيرة أكثر شمولية وأقل انحيازا للتعميمات المفرطة الزائفة، وذلك لأســـباب تعود إلى حد كبير إلى النقد الموجه من داخل النسوية.

علـــى أي حال، كان النقد في تلـــك الآونة مغاليا ويمكن أن يتمخض عـــن عبث. في أكثر من موضع ناقش كثير من النســـويين كلا الجانبين لهذا النقد - الحقيقة والعبـــث (انظر مثلا Martin1994، Benhabib 1995، Okin 1994، Walby 1992). وقـــد أثـــرت دراســـات ما بعد الحداثة إبان الثمانينيات وأوائل التســـعينيات تأثيرا كبيرا في الأوساط الأكاديميـــة الأنغلو أمريكية، وفي الوقت نفســـه كانت تتعرض لنقد من جانب الأمريكيات الأفارقة والســـحاقيات وسواهما من تيارات النسوية الباكـــرة، وهو نقد يغلب أن يكون صائبا من حيث إنه ينتقد تجاهل تلك الدراســـات بعد-الحداثية لاحتياجاتهن ومصالحهن ومنظوراتهن. وفي ذلك الحين كان نقد النســـوية المناهضة للنزعة الماهوية والتى غالبا ما تربـــط بين الطرفين يفضي إلى أقصى تشـــديد علـــى أنه لا يمكن ولا ينبغي البتة وضع أي تعميمات بشأن النساء أوالجنوسة أوالأمومة أو أي من رؤوس المواضيع التي يعتقد بعض النســـويين أنه لايزال من الأهمية بمكان أن نظل قادرين على مناقشتها (انظر، على سبيل المثال،Spelman 1980؛ Kristeva 1981، esp. 137، 140)[8]. فضـــلا عن هذا، يثار

في بعض الأحيان الدعوى أن أي نسوية بيضاء من الطبقة الوسطى إذا تقدمت باقتراح يوعز بأن النساء والفتيات من ثقافات غير ثقافتها الغربية الخاصة بها إنما يتعرضن للحرمان والقهر بفعل عناصر كامنة في الثقافات الخاصة بهن، ومهما كانت جودة الدليل الذي تقدمه أو قوة الحجة المصوغة، فسوف يكشف اقتراحها عن الإمبريالية الثقافية المعادية. (انظر، مثلا، Moruzzi 1994؛ Flax 1995)[9]. العديد من النسويات (سواء أكان من العالم الأول أم من العالم الثالث، لكن الحديث ينصب على الآتيات من العالم الأول بشكل خاص) حين يقرأن هذا النقد أو يمر بخبرتهن، قد يشعرن بشيءٍ ما أكثر من مجرد تثبيط الهمم عن أي كتابة في هذا الموضوع، وخصوصا عن نساء العالم الثالث، إذا لم يصب الموضوع بجملته في سياق هذا العالم ويتموضع حول بؤرته.

إن مقال تشاندرا تاليبد موهانتي «لقاءات نسوية: تحديد موقع سياسات الخبرة: Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience»، يعطينا مثالا لكلا النمطين من النقد خصوصا عندما نقد مختارات روبن مورغان «أخوات في هذا العالم». فبعد أن تسلم موهانتي تسليما بأن الكتابة في هذا المجلد من نوعية «مؤثرة حقا» وتتكر أي نوايا «لإلقاء اللوم أو إلصاق تهمة»، تنتقد روبن لأن نظرتها ليست تاريخية، ولأنها تمحو آثار الإمبريالية المعاصرة، ولأنها تتكر القوة الفاعلة للنساء، ولأنها تحجب عن الأبصار «امتياز الموضع السياسي [الخاص بها]» ولأنها، فوق كل هذا، تضع تعميمات بشأن خبرة النساء عبر الثقافات. عابت على مورغان فرضيتها المسبقة التي تلمح إلى أن النساء يتشاركن فيما أسمته «الأختية الكونية»، «ظرف مشترك»... يشار إليه في مواضع شتى من مقالها الافتتاحي من حيث هو المعاناة التي تبتليهن بها تلك «الذهنية البطريركية» العامة، ومعارضة النساء لسلطة الذكر والمركزية الذكورية، وخبرة الاغتصاب والضرب والعمل الشاق والولادة (Mohanty 1992، 78 - 79، citing Morgan 1984، 1). من الواضح أن موهانتي منزعجة من مثل تلك التعميمات، حتى لو كانت

المؤلفة «التي لها امتيازات البيضاء الغربية المنتمية إلى الطبقة الوسطى» قد أمضت أكثر من عشر سنوات في التواصل مع نسوة من أنحاء العالم ووجهت لهن الدعوة للإسهام في مختاراتها.

تنتقد موهانتي على وجه الخصوص فقرة في مقدمة مورغان تشير فيها مورغان إلى سلسلة من الخبرات تربط بين النسوة اللائي تضمنت مختاراتها كتابات لهن، ثم تساءلت: «ألسنا، بعد كل شيء، نعرف بعضنا البعض؟» (Mohanty 1992، 83 نقلا عن Morgan 1984، 35 - 36). إن الاقتراح القائل إن النساء يمكن أن يعرفن خبرات ومشكلات بعضهن البعض عبر الثقافات والطبقات والأعراق الإثنية يبدو أمام موهانتي أمرا غير قابل للتصديق وموضعا للشجب، وخصوصا «في سياق تحويل جموع النساء في العالم الثالث إلى بروليتاريا بفعل رأسمال الشركات القائمة في الولايات المتحدة وأوروبا واليابان». وعن فكرة مورغان عن الأختية الكونية، تقول موهانتي «إن فكرتها المصطبغة بسيكولوجيا الطبقة الوسطى، فاعلة في محو الاختلافات المادية والايديولوجية للسلطة داخل جماعات النساء وبين الجماعات وبعضها البعض (Mohanty 1992، 83). والأفضل من اقتفاء مثل هذه «الرؤية اليوتوبية الاختزالية»، فيما تقترح موهانتي هو أن «نزيح النقاب عن البدائل، والتواريخ غير المتماثلة التي تتحدى وتعرقل الموضعة المكانية والزمانية لتاريخ الهيمنة» [10] (Mohanty 1992، 84). وليس توقيت نقد موهانتي بأقل دلالة من حدته: فقد نشر أولا في العام 1987، ونشر في طبعة روجعت صدرت في العام 1992 اقتبسنا منها هنا. في تلك السنوات، كانت حركة «حقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان» تجميعا لأشتات، وفي العام 1992 انتظمت النساء عبر العالم وأعددن المطالبة الهادرة بحقوق المرأة التي كان لها مثل هذا التأثير الكبير في مؤتمر فيينا في العام 1993.

كان مناخ الجانب الأكبر من النسوية الغربية الأكاديمية مناخا مضادا للتحول إلى دعوة عالمية، ومن الصعب أن يفضي إلى تأطير حقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان العالمية. إنه على أي حال عقد ونصف عقد من السنين، وخلال هذه الفترة عينها حاولت النسويات في

الأوســـاط الأكاديمية أن يجدن، أو زعمن أنهن وجدن اختلافات محضة بين النســـاء سوف تكون موضوعا للبحث عن ماهيتها، بحثا ماهويا (*). كانت النســـويات في العالم الثالث والنشـــيطات في القاعدة الشعبية، وبالمثل بعض النســـويات الغربيات اللائي كن على استعداد للاضطلاع بهذه المهمة العســـيرة، يعملن جميعا معا من أجل إحراز اعتراف مجتمع حقوق الإنســـان العالمي بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان. إنهن نســـاء ذوات خبرة مختلفة تماما ووصلن إلى استنتاجات مختلفة تماما، عن خبرات واســـتنتاجات أصحاب ما بعد الحداثة والاتجاهات الماهوية الأخرى في النسوية الأكاديمية. إنهن جماعات من أفريقيا ومناطق في آســـيا مطلة على المحيط الهادي وأمريكا اللاتينية وبالمثل جماعات من المناطـــق المتقدمة اقتصاديا في العالم، حين يصل إلى أســـماعهن وهن في بلدانهن ما تقوله الأخريات ويمارسن اللقاءات والعمل المتشارك في جماعات إقليمية ودون إقليمية، ثم ربط المعارف في ملتقيات دولية، كن يكتشفن أن ثمة الكثير مشترك بين النساء. لقد اكتشفن أن التمييز بين النساء، وأنماط العنف القائم على أساس الجنوسة، بما في ذلك التعرض للضرب في المنزل والاســـتغلال الجنسي والاقتصادي للنساء والفتيات، كل هذا في واقع الأمر يمثل ظاهرة عالمية (Friedman 1995؛ Bunch 1994). في ذلك الحين، عندما كانت النســـويات الأكاديميات يحجمن

(*) المصطلح الوارد essentialism ويمكن ترجمته الماهوية، لأنه يدور حول الماهية (essence) وهي الحقيقة الثابتة للشيء أو الإجابة عن السؤال: ما هو؟ وكما أشرنا سابقا «الماهوية» أصوب وأدق، فأحيانـــا يترجم هذا «الجوهرية» التي أبســـط وأقرب إلى القـــارئ غير المتخصص، ولكن المتخصص في الفلســـفة يعرف أن الجوهر substance مصطلح مركزي في الفلسفة منذ أيام أرسطو وترجمات فلاسفة الإسلام وشروحهم لفلسفته، وبالتالي لا يصح استخدام آخر لمصطلح الجوهر.

وفيما يتعلق بالنســـوية تحديدا يشـــير مصطلح الماهوية إلى التســـليم بوجود عناصر جوهرية أو ماهوية ثابتة، في كينونة المرأة، أو في خبرتها أو في إنتاج المرأة من الفعل أو من الخطاب، أو في الاختلافات بين المرأة أو الرجل. والتيار النســـوي تيار واسع يضم اتجاهات مختلفة، لذلك توجد اتجاهات نسوية تقر بوجود العناصر الجوهرية الماهوية في هذا المنحى أو ذاك فيقال إنها تيارات تتبع الماهوية، وثمة تيارات أخرى تنكر هذه الماهوية أو تلك العناصر الجوهرية الثابتة. وفي النص الوارد آنفا، مناقشـــة بين رأيين مختلفين حول وجود عناصر جوهرية ماهوية في خبرة المرأة من حيث هي امرأة. ويتكرس الفصل الخامس من هذا الكتاب لمناقشـــة قضية الماهوية الجنوســـية والثقافية مناقشة عميقة وموسعة. [المترجمة].

عن الإدلاء بتصريحات عن النســاء والجنوســة، ويعتبرن «البطريركية» تعميمــا مفرطا عفّى عليــه الزمن، نجد نحو مائتين وأربعين مشــاركة من مائة وعشـــر منظمات غير حكومية في الإقليم الآسيوي المطل على المحيط الهادي تصل إلى الاستنتاج التالي:

> إن البطريركية التي تمارس فعلها في الجنوسة والطوائف الاجتماعية والطبقة والإثنية جزء لا يتجزأ من المشاكل التي تواجه المرأة. والبطريركية شــكل من أشــكال العبودية ولا بد من استئصال شــأفتها. ويجب معالجة حقوق المرأة في المجالــين الخاص والعام كليهما في المجتمع، وخصوصا في مجال الأسرة (Bunch 1994).

وقد أصدرت لجنة القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة تصريحات عامة من قبيل: «لايزال التمييز ضد المرأة مســتمرا في سائر أنحاء العالم، فيمــا يتعلــق باحترامها واســتمتاعها بحقوقها الفرديــة العامة والخاصة وممارستها، ومازالت خاضعة لأشكال عديدة من العنف» (نقلا عن Bunch 1994، 35). وكانت اللجنة التنظيمية النسائية لمجموعة التنسيق العام بين المنظمات الأهلية غير الحكومية، في إعدادها لمؤتمر فيينا العام 1993، قد قصدت التمييز المنظم ضد الجنوســة، وقالت: «إن العنف ضد النساء وثيق الارتباط بعدم المســاواة الهيكلية للمرأة، وثمة حاجة ماسة إلى الإبلاغ عن التمييز بين الجنسين في جميع البلدان» (نقلا عن Bunch 1994، 36).

وفي الوقت نفســه، جاهرت تلك الجماعات باحتجاجاتها على مشاكل اقتصادية خطيرة لكثيرات من نســاء العالم الثالــث، وأرجعت كثيرا منها لسياســات التكييف الهيكلي التي يفرضها البنك الدولي وسواه من القوى المالية الدولية، على حســاب البرامج الاجتماعية التي تؤثر مباشــرة على جودة حياة النســاء [11]. إنها لا تزعم أن مشــاكل النساء كلها متطابقة من دولــة إلى أخرى، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن طبقة إلى أخرى، عبر العالم بأســره. ومع هــذا، فما كان يحدث هو أنه عبر قنــوات المنظمات الأهلية وجماعات مماثلة أخرى تعمل على مســتويات عديدة، أصبحت الكثير من الأصوات النســائية التي كانت ساكتة (أو مسكتة) أخيرا مسموعة - وهي

أصوات كانت فيما سبق لا تجد أي تمثيل لها في حكوماتها التي تهيمن عليها سيطرة الذكور، أصوات وجدت في أحوال كثيرة الحرية في أن تتكلم جهارا نهارا، بصحبة أصوات أخرى معنية بحقوق المرأة، تواجه جميعها ما خبرته من انتهاكات للنساء والفتيات. ولا شك في أن كثيرات منهن أحسسن بالأمان من تداعيات كان من المحتمل أن يعانين منها إذا ما جاهرن بهذا في منازلهن داخل أوطانهن.

وإذ تكلمن جهارا نهارا، فقد أقررن بحقائق مهمة تؤثر في حيوات النساء على مدار الكرة الأرضية. اعترفن بأن النساء يتأثرن كثيرا بالقوانين والأعراف ذات الصلة بالحياة الجنسية والزواج والطلاق ورعاية الأطفال، وبحياة الأسرة بشكل عام - القوانين والأعراف التي تساهم غالبا في انخفاض سلطة النساء داخل أسرهن. اعترفن بأن النساء والفتيات أكثر كثيرا من الرجال والفتيان في التعرض للأذى الجنسي - وأكثر كثيرا في التعرض للاعتداء الجنسي والاستغلال الجنسي، وأن خصوبتهن تؤثر عليهن وتدمر صحتهن أكثر كثيرا من الرجال، ما لم يتلقين الوسائل والقدرة للتحكم فيها. وثالثا، جاهرن بالنزوع السائد نحو أن تكون قيمة وعمل المرأة أقل بقدر كبير من قيمة وعمل الرجل، بغض النظر عن مدى الإنتاجية الفعلية للعمل أو مدى جوهريته. لقد حققت المرأة معجزات بالمجاهرة بهذه الأشياء والتفكير في كيفية التصدي لها، معجزات تمثلت في التصريحات الدولية بحقوق المرأة التي أحرزت في فيينا، وجرت متابعتها بطرق مهمة في القاهرة ثم في بكين.

كان أحد أهم مستحدثات برنامج العمل الذي انبثق عن مؤتمر بكين وأكثرها دلالة، ذلك الرفض القوي غير المسبوق للتبريرات «الثقافية» لانتهاك حقوق الإنسان للمرأة. ونقرأ نص البيان كالتالي:

> في حين أنه يجب أن نحتفظ في الأذهان بالخصوصيات القومية والإقليمية والخلفيات التاريخية والثقافية والدينية المتعددة، فإنه من واجب الدول، بغض النظر عن أنظمتها السياسية والاقتصادية والثقافية، أن تزكي وتصون كل حقوق الإنسان وحرياته الأساسية (10-Covenant 1995، 9).

وأكثــر من هذا، تضع الوثيقة تحديدا وتخصيصا، فتقول «إن أي وجه ضار، لعرف تقليدي أو لممارســة حديثــة، ينتهك حقوق المرأة يجب منعه والقضــاء عليه» (Covenant 1995،112). ويبدو واضحا أن الآلاف من نشــيطات النسوية في العالم الثالث كن يقلن، «نريد أن نتخلص من هذه المســوغات الثقافية لقهر المرأة التي ابتلينا بها عهودا طويلة». إن العودة إلــى الوراء بزعم احترام الاختلاف الثقافــي يمكن أن تلحق ضررا بالغا بالنســاء والفتيات، وإذا لم يكن هذا واضحا في وقت أسبق، فهو بالقطع واضح الآن.

وسوف أنهي حديثي ببضع كلمات مبدئية عن بعض الأدوار التي يمكن أن تؤديها النســويات (من الغربيات ومن أهل العالم الثالث معا) بوصفهن ناقدات اجتماعيات في ســاحة حقوق الإنسان للمرأة. وسوف أركز بشكل خاص على ســؤال يدور حول كيف يمكن أن يكون المرء منغمسا في أعماق ثقافة ما وســياقها الاجتماعي ليحصد أي عمق حقيقي للمعرفة بها، وفي الوقت نفسه يحتفظ بمسافة نقدية منها. يبدو أن بعضا من أفضل الناقدات النسويات من فئة «نقاد من الداخل - ومن الخارج»، وهم الأشخاص الآتون مــن داخل ثقافة ما وفــي مرحلة من حياتهم مروا بخبــرة من خارج تلك الثقافــة جعلتهم أصحاب موقف نقدي على الأقل إزاء بعض ممارســاتها. إن عمل مثل أولئك الناقدات النســويات تدفعه وترشــده معرفة تفصيلية وفهم وفكر متواز. تتضم إليهن فريدة شــهيد وقد أسست جمعية لمناصرة النســاء اللاتي تحيا في ظل القوانين الإســلامية وكتبت عنها، وروزماري أوفاي - أبواجــي Rosemary Ofei-Aboagye وهي تكتب من كندا التي اتخذتهــا وطنا عن الانتهــاكات المنزلية التي تحدث فــي موطنها الأصلي غانا، وفرانســيس كيســلنغ Francis Kissling وهي راهبة سابقة ومديرة فــي جماعة «كاثوليك من أجل الاختيار الحــر» (*)، وعلى الرغم من أنها لا تزال تصف نفســها بأنها كاثوليكية لا شك أنها اشتطت كثيرا في بعض معتقداتها، ولا تلقى مودة من التراتب الهرمي للذكور في كنيســتها، وناهد

(*) «كاثوليك من أجل الاختيار الحر» جماعة أُسســت في واشنطن في العام 1972، لتدافع من منطلق معتقدات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أساسا عن حق المرأة في إجهاض الجنين، وأيضا عن حقوق إنجابية أخرى. [المترجمة].

طوبيا الجراحة السودانية التي تعيش الآن في الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبحت من قادة العمل العالمي لمكافحة ختان الإناث، وفاطمة مرنيسي، من المغرب، والتي تعمل مع نسويات أخريات من الأقطار الإسلامية في إعادة تفسير القرآن الكريم، وماهيناز أفخمي، المنفية من وطنها إيران إلى الولايات المتحدة وتعمل الآن في معهد «أختية عالمية» المؤسس في العاصمة واشنطن الذي أصدر أخيرا حولية تهدف إلى ترجمة لغة حقوق الإنسان للمرأة لتكون معروفة ومتاحة في مختلف البلدان ذات الأغلبية المسلمة، من الأردن إلى بنغلاديش وماليزيا.

ولا شك أن مطالعات وفعاليات أولئك النسوة، بمغزى ما، كانت بشكل خاص من حيث هن «ناقدات من الداخل ومن الخارج معا»، وعلى الرغم من ذلك فكونهن ناقدات مقيمات في تلك الأماكن ليس ضروريا ولا كافيا لجعلهن ناقدات مطلعات ومؤثرات. بعض الناس حين يغادرون الثقافة التي ولدوا فيها يتوقع منهم أن يصبحوا ناقدين لها، بينما آخرون كانوا بالمثل في تلك الثقافة نفسها ثم غادروها ويبقون متحمسين غيورين عليها وليس نقادا لها، بينما نجد آخرين يظلون في ثقافتهم الأصلية ليعملوا على تطوير نقد جذري وعميق لجوانب وممارسات تحيط بهم، وإلا فكيف استطاعت تسليمة نسرين، والتي (فيما أعتقد) لم تغادر أبدا موطنها الأصلي بنغلاديش، أن تصبح ناقدة مفوهة لقوانين وعوائد في بنغلاديش تقمع المرأة حتى صدرت فتوى ضدها؟ (وبالتأكيد من غير المعتاد أن تصبح المرأة النسوية من نوعية «النقاد من الداخل» حين تحيا، مثل نسرين، في مجتمع قليل التسامح إزاء الانشقاق على ممارساته الثقافية المتعلقة بالمرأة) (*).

وفضلا عن ذلك، صميم مفهوم «من الداخل» و«من الخارج» مفهوم استشكالي، مثلا، هل المرأة من الطبقة العليا في الهند التي تلقت تعليما إنجليزيا وتعيش في المدينة هي من داخل أم من خارج الثقافة التي تجعل مضار وقيود الفقر الريفي في الهند أشد وطأة على النساء منه على

(*) قيل الكثير في أمر تسليمة نسرين، والأسانيد الأقوى في اعتبارها منفلتة ومارقة أكثر منها ناقدة ومتحررة. في كلتا الحالتين وفي كل حال، لا بد أن نألف الاستماع للرأي الآخر، ولو حتى تمهيدا لرفضه. [المترجمة].

الرجـــال؟ وماذا عن امـــرأة مهاجرة إلى أحد الأقطـــار الأوروبية وتعيش منعزلـــة من دون أي اتصال فعلي بالثقافة أو الثقافات المختلفة في بلدها الجديـــد؟ وأيضا يجـــب أن نأخذ في الاعتبار، كمـــا جادلت أوما نارايان أخيـــرا، بأن محاولات نســـويات العالم الثالث أن يكـــن مؤثرات وفعالات داخـــل ثقافاتهـــن الأصلية، إنما يضعفهـــا كثيرا النظـــر إليهن بوصفهن مـــن الخارج ولو جزئيا، وخصوصا حين يجـــري وصمهن بأنهن مغتربات (Narayan 1997، 1998).

لا بد أن يكون ثمة ســـبل أخرى لأن تصبح النســـوية ناقدة جيدة، وأن يكون لوجودها أبعاد أخرى، بخلاف أن تتخذ وضعا في «داخل» أو «خارج» الثقافة المعطاة. فبعض الأشـــخاص الذين يظلون في الثقافة الخاصة بهم ويمنحون ســـلطة غير عادية بشـــكل أو بآخر قد تمكنهم هذه السلطة من أن يكونوا نقادا فاعلين. واكتســـاب سلســـلة غير عادية من التجارب المؤلمة الناتجـــة عن أحد جوانب ثقافة المـــرء يمكن أيضا أن تجعل منه ناقدا لها. فوزية كاســـنغا منحـــت حق اللجوء إلى الولايات المتحـــدة في 1996 لأنها كانـــت معرضة فـــي موطنها الأصلي توغو لخطر وشـــيك بإجـــراء عملية الختان والزواج القســـري، وقد خرجت من أســـرة أصبح أعضاؤها نقادا اجتماعيـــين رافضين الارتبـــاط بالختان والزواج القســـري. تمتعوا بحال ميســـورة أكثر نسبيا، وكلا الوالدين كان له شقيقات عانين أو لقين حتفهن مـــن هذا الإجراء. لم يتوقع الأبوان ولا توقعت هي - التي ظلت مســـجونة في الولايات المتحدة حتى استطاع محاميها أن يجد قاضيا يصدق قصتها - الكثيـــر، لكـــن قضيتها تنامت وخرجت عن حدود وقفـــة نقدية اتخذتها عائلتها تجاه إســـاءة إلى المرأة تشيع ممارســـتها في الثقافة الخاصة بهم، وربما أسدت هذه القضية أكثر من أي حادثة أخرى في وضع هذا الانتهاك لحقوق الإنســـان علـــى وجه التعيين في صدارة اهتمامـــات العالم الأنجلو أمريكي [12] (New York Times، 1996e).

هناك نقاد آخرون لسوء معاملة النساء في بلادهم وفي بلدان أخرى، لا يبدو أن تأثيرهم راجع إلى أن كشفهم عن السياق العميق لثقافتهم الأصلية (علـــى الرغم من أنهم ربما فعلوا هذا) تبعه انفصال عنها ونظرة من بعد.

فها هو ذا أمارتيا سن، جاءت قوته بوصفه ناقدا للإساءة إلى النساء في كثير من بلدان العالم الثالث إلى حد ما بسبب انشغاله بمعاناة مثل أولئك النساء، ولكن أيضا ثمة مهاراته الخاصة في التحليل وفي الإحصاء التي عمل على تطويرها بوصفه عالم اقتصاد وفيلسوفا [13].

وأيضا من المؤكد احتمال أن نقد أوجه من الأذى تمارس داخل ثقافة ما يصبح نقدا جيدا لأنه يبحث عن الجذور الأنثروبولوجية - يذهب من الخارج إلى الداخل - وإذا كان المرء يسمع ويتعلم بشكل دقيق وشامل، سوف يصبح عليما بأحوال الثقافة المعطاة من دون أن يناله سخطها أو يفقد القدرة على أن يكون ناقدا لبعض جوانبها.

وهكذا يبدو أنه لا يوجد معيار واحد، ولا أي مجموعة واضحة من المعايير، لما يشكل النقد النسوي الجيد ويساعد على وضع واستبقاء انتهاكات حقوق المرأة في الأجندة العالمية. وعلى أي حال، يمكن أن يؤدي الاستماع للأصوات التي كانت فيما سبق ساكتة دورا بالغ الأهمية، ولا يبدو من السهل التشكك في أن نقد «الداخل والخارج» يمكن أن يمارس دورا مهما هنا (فيما يلي Parpart and Marchand 1995؛ Ackerly). ويبدو أنه بفضل الجمعيات الأهلية أكثر من أي شيء آخر، بفضل قواعدها الشعبية ومنتدياتها الدولية، وفي لقاءاتها ومناقشاتها في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، أصبحت أصوات العديد من النساء التي كانت فيما سبق ساكتة أصواتا مسموعة وظلت مسموعة، وفعلت الكثير في تغيير الطريقة التي يفكر بها العالم في حقوق الإنسان للمرأة.

في هذا الفاصل التاريخي، حيث أصبح الكثير «معلنا»، لكن يظل الأكثر ينتظر التنفيذ، ما الذي يمكن أن يفعله النسويون الغربيون ليقدموا مزيدا من العون لحقوق المرأة على مستوى العالم؟ قد يقول البعض هناك الكثير من أوجه الإساءة إلى المرأة في مجتمعنا الغربي ذاته التي لا بد أن تصادفنا ونحن نعمل في هذا الأمر ونعنى بما يشغلنا فيما يتعلق ببقية العالم. وأعتقد أن هذه إجابة معقولة بالنسبة إلى البعض. ومع هذا يتضح أن حركات حقوق الإنسان للمرأة، مشتملة على بعض الحركات الأساسية في بلدان عديدة، تلقى عونا وفيرا من الدعم العالمي

الذي يتزايد مغنمها منه، ومن النقد المتواصل لانتهاكات حقوق الإنسان للمرأة حين يكون نقدا حذرا واعيا، ومن جانب نسويين من داخل السياق الثقافي وبالمثل من خارجه.

ويغلب على النساء اللائي يناضلن ضد انتهاكات حقوق المرأة التي تجيزها الثقافات والأديان أن يطالبن بثلاثة أشياء، تعلو على أي شيء آخر. أولها ضرورة أن تنصت إليهن باهتمام، والمطلب الثاني أن تتاح لهن الفرص للانخراط في الجهود المتروية التي يمكن أن تؤدي إلى الاعتراف بالحاجات التي لم تلب بعد وبالحقوق التي لم يُعترف بها وإلى تطوير استراتيجيات التغيير (المبحث القادم لـ Ackerly). وثمة مطلب آخر هو الدعم المادي، لأن معظم منظمات المرأة التي تشكلت للمقاومة من الداخل مصادر تمويلها هزيلة. أما المطلب الثالث فهو نوعية الدعم الفكري والسياسي من النسويين الغربيين، ومن المجتمع العالمي، الذي لا يمثل تعديا على الثقافات الأخرى، بل يعنى بالاعتراف بجوانبها العديدة القيمة أو المحايدة، بينما يوجه النقد لتلك الجوانب التي تلحق الضرر بالنساء والفتيات.



3

الغيرية الثقافية: التواصل العابر للثقافات والنظرية النسوية في سياقات الشمال - الجنوب

أوفيليا شوتّه

واحـد مـن أضخـم التحديـات التي تواجه علاقـات الشـمال - الجنوب يتمثل فـي كيفيـة التواصل مع «الآخـر» المختلف ثقافيا عـن الأنا. ويرتكز هـذا المقال على مفاهيـم وجوديـة - فينومينولوجيـة وبعد بنيويـة للغيرية والاختـلاف؛ وذلك لتقوية وضـع المتحدثين من أبنـاء أمريكا اللاتينية والآخرين المَسُـودين في حوارات الشـمال - الجنـوب. يدافع المقال عـن المقاربة بعد - الاسـتعمارية للنظرية النسـوية كأساس للأخـذ والعطاء فـي مناقشـة للوضعيات النسـوية المختلفـة ثقافيا في هـذا العصر الذي تتسارع فيه العولمة والهجرة والترحيل.

«يجـب أن يتعلـم المـرء أن الإنسان قد لا يكون هو ذاته مـن دون علاقة بالآخر، وأن مثل هذه العلاقة في صورتها المثلـى لا ينبغـي أن تترصع بآيات الظلم»

شوتّه

ينصب هذا المقال على مسألة تفهم الاختلافات الثقافية في سياق التواصل والحوار بين الشمال والجنوب، لاسيما في تلك الحالات التي يجري فيها هذا الاتصال أو محاولات الاتصال بين أعضاء ينتمون لحضارة مهيمنة وآخرين ينتمون لحضارة تابعة. ومن خلال فحص تلك المسائل، قد نستطيع ترسيم بعض الأفكار التي سوف تتيح لنا الوصول إلى تفهم أكمل للتبادلات والحوارات النسوية العابرة للثقافات. إن الذي يجعلني أركز على موضوع التواصل العابر للثقافات هو أنني قد بت في الآونة الأخيرة على وعي متزايد بمستويات التحيز التي تترك تأثيرها في عمليات الاتصال الأساسية بين المتحدثين الأنجلو - أمريكيين وأولئك اللاتين، وكذلك المصاعب التي تمر بخبرة كثيرين من أهل أمريكا اللاتينية الذين يهاجرون إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ويبدو لي أنه في تلك الآونة التي تشهد تحيزا جماعيا ضد المهاجرين وتشهد اغترابا للناس عن مجتمعاتهم الأصلية يفوق كل ما هو معتاد، تغدو أعظم التحديات التي تواجه علاقات الشمال والجنوب والتفاعل بينهما، إنما تتمثل في السؤال عن كيفية التواصل مع «الآخر» المختلف ثقافياً عن الأنا. وإذا كان السؤال المطروح علينا بشأن كيفية تأطير شروط إمكانية الأخلاقيات النسوية العالمية - أو ما إذا كانت مثل هذه الأخلاق ممكنة حقا - فلست أرى للشروع في هذا موطئا أفضل من فحص شروط إمكانية تواصل عابر للثقافات على هذا النحو.

منهجيتي لتفهم المسألة المطروحة في التواصل بين الذوات العابر للثقافات سوف تعتمد إلى حد كبير على مفهوم للغيرية وجودي-فينومينولوجي. في هذا التقليد، نجد أن التطور اللافت في بناء مفهوم الآخر يحدث حينما يربط المرء بين فكرة الآخر بوصفه مختلفا عن الأنا والإقرار بنقض مركزية الأنا الناجم عن الخبرة بتلك الاختلافات [1]، وعلاوة على هذا، فإنه بالنسبة إلى العلاقات بين الأشخاص، نجد مثل هذا النقض للمركزية يجعل ذلك التطور في مفهوم الآخر منطويا على أبعاد إيجابية وربما أخلاقية (كما في، Levinas 1979، Irigaray 1993، Kristeva 1991)، كمقابل لذلك التسليم البسيط بنقض المركزية الذي

قـــد يجريه المرء في ضوء اختلافات الآخر بوصفها قصورا في ســيطرته على البيئة. ووفقا لهذا الفهم، نجد أن التفاعلات بين الأفراد والتفاعلات الاجتماعية الحاملة لمعالم الاختلافات الثقافية (وبالمثل تماما، الاختلافات الجنسية والعرقية، والأنواع الأخرى من الاختلافات) إنما تتيح لنا أن نصل إلى أرضية جديدة، أخلاقية وجمالية وسياسية.

بعبارة أخرى، ليس الآخر هو ذلك الذي يؤكد بمنتهى الســلبية ما أميل أنا إلى الاعتقاد فيه بشـــأنه؛ إنه لا يقوم بدور مرآة ذاتي ولا تمثل صورتها تســـويغا للحدود الكائنة للأنا. ولئن كان الأمر هكـــذا، فإن الآخر لا يعدو أن يكون تمثيلا للنرجسة المستبدة بالذات. ولكن الأمر على العكس تماما؛ فالآخـــر هو ذلك الشـــخص أو تلك الخبرة التي تجعل مـــن الممكن للذات أن تتعـــرف على أفقها الخـــاص بها بحدوده في ضـــوء علاقات لاتماثلية مطروحـــة تحمل معالم الاختلافات الجنســـية والاجتماعية والثقافية. إن الآخر، الأجنبي، الغريب، هو ذلك الشخص الذي يحتل موقع التابع الخانع في ســـياق علاقات القوى الثقافية اللاتماثلية، بل أيضا يمثل العناصر أو الأبعـــاد للذات التي تهز أركان الأنا المهيمنة، وتنزع عنها مركزيتها، تنزعها عن تلك الذات المغلقة والهوية الإقليمية.

وفضلا عن هذه الافتراضات الأولية، فيما يتعلق بالغيرية والاختلاف، المشـــتقة من التقليد الفينومينولوجي - الوجودي وبعد - البنيوي، ســـوف آخـــذ في اعتباري التطورات المنهجية الأخيـــرة المتعلقة بمفهوم الاختلاف الثقافـــي كما يتمثـــل في النظرية النســـوية بعد-الاســـتعمارية. وإذ تعمل النظرية بعد - الاستعمارية على خلفية تناهض تاريخ مشاريع الاستعمارية الغربية واستغلالها للمجتمعات الأخرى والثقافات الأخرى، فإنها تبدي، من خلال الصور المختلفة لما يصدر عنها، اهتماما خاصا بمســـائل اختلافات اللغة والطبقة والعرق والإثنية والجنس والجنوســـة، وبتســـويغ السرديات حول الدولة - القومية [2]. والنظرية النسوية بعد - الاستعمارية، بدورها، تلفت انتباهنا إلى حيوات النســـاء وتوترات مؤثرة في نساء تظهر أصواتهن في ســـرديات قومية وفي شـــروح وتوصيفات للهجرات التي يتشتتن فيها. وما هو مطروح في هذه النظريات «البعدية» إنما هو فقدان متعين للبراءة

فيما يتعلق بســرديات الهوية بســبب تزايد الوعي النقدي بالقوة المنظمة التي تمتلكها تلك السرديات في الدفاع عمن تكونه أو لا تكونه الأنا، وعمن يكونه أو لا يكونه الآخر[3]. إن القوة المنظمة لســرديات الهوية هي شــيء مــا ذو علاقة بمــن تكونه الأنا، وإلى حد ما تتواطــأ من أجل هذا، ولكننا أيضا قادرون على فحص واختبار تلك السرديات من على مسافة ما منها. ولهذا يستخدم النقاد المنتمون لما بعد - الاستعمارية وللنسوية نظرية تحليل نفســي من أجل مزيد من الفحص والتنقيح والتطويــر لأوجه العلاقة بين الذات والآخر في ضوء الســرديات المقبولة للهويــة الثقافية وللاختلاف. وقد درســت كريستيفا، على وجه الخصوص، التماثلات الرمزية بين الآخر الأجنبي والمفهوم الفرويدي للغريب عن الذات uncanny in the self - والذي أسمته كريســتيفا الغريب داخل الذات (Kristeva 1991). ومادام مفهوم الأنا الغربي قد بات متأشكلا بين يدي مذاهب النسوية بعد - الاستعمارية، فإنها تبحث الاســتخدام المألوف للجنوســة في السرديات القومية وبعد - الاســتعمارية، بل أيضا المفهوم التنويري للفردانية الذي يخفق في ملاحظة أوجه الأنا المعقدة متعددة الجوانب والمتشظية المتناقضة.

وأخيــرا، وفي قول مختلف يتعلق بمســائل الهوية والغيرية، ثمة فرض مســبق إضافي نسترشــد به في تلك التأملات وهو معتقــد مفاده أن ما نتمســك بأنه يمثل طبيعة المعرفة ليس متحــررا من الثقافة بل إنه يتحدد ويتعين بالمنهجيات والمعطيات التي تجيزها الثقافات المهيمنة. بعبارة أخرى، الممارســات العلمية للثقافة المهيمنة هي ما يرسم حدود المعرفة، ليس هذا فقط بل أيضا من يمكنه أن يســاهم مساهمة مشروعة في لغة العلم. وفي ســياق الحياة اليومية، خــارج جدران البيئة الجامعية، يُنظر إلى النســاء تخصيصا بوصفهــن جاهلات وذلك حين طرح معــارف علمية أو القدرة على مناقشــة مسائل علمية مع خبراء المعرفة في المجال المعني. وليس من الضروري قراءة مشــيل فوكو لندرك كيف أن العلاقة بين المعرفة والسلطة مترابطــة ومتداخلة جدا. موضوعــي هنا أن المعارف الثقافية (وليســت العلمية فقط) تنطوي على شــكل من أشكال القوة والسلطان وتملك قيودا ثقيلــة. إنها تملك قيودا تقيد الذات وقيودا تقيــد الآخرين. والقيود التي

ســـوف أحاول أن أبحث أمرها وأحـــاول تفكيكها إلى حد ما هي تلك التي تنصب على فهم الثقافة الســـائدة للاختلافات الثقافية. وفضلا عن هذا، يحاول التحليل الذي أتقدم به أن يتفهم اختلافات اجتماعية / ثقافية من دون إخضاعها للهيمنة الذكورية ولمقولات وقواعد المعيارية الجنوسية.

ثمـــة حاجة إلـــى تطوير نموذج لتفهم أخلاقي وفلســـفي لا يكون معنى الاختلاف الجنســـي فيه محدودا بحدود تحيز معياري جنوسي فيما يتعلق بما يكونه جســـد المرأة أو الوظيفة الملائمـــة لقدرات المرأة العقلية. وبالمثل ثمة حاجة لتطوير نموذج لتفهم اختلافات الثقافات التابعة. بعبارة أخرى، لا بـــد أن نأخذ فـــي الاعتبار نقد التحيز المعياري الجنوســـي وكذلك نقد الإمبرياليـــة الثقافية. ومع ذلك، فحين نأخذ في اعتبارنا أن عددا لا بأس به من النقود الموجهة إلى الإمبريالية الثقافية قائمة هي ذاتها على أساس نموذج ذكوري (أحيانا يكون سلطويا إلى حد بعيد) للتحرر من الإمبريالية، وهو بدوره نموذج يفترض قبلا ويعزز ســـيادة الرجل على المرأة في الكفاح مـــن أجل الحرية، فإنه يجب تلطيف حدة نقد الإمبريالية الثقافية بنوع ما من المنظور النســـوي الذي يجمع ثقافات عـــدة. كل هذه الاعتبارات تؤدي بنا إلى منظور نســـوي بعد -استعماري يستطيع أن يوازن بين الكفاح ضد ميراث الهيمنة الاستعمارية - الإمبريالية والكفاح من أجل خلق مجتمعات نسوية يتساوى فيها الرجال والنساء.

التفاوت في أوضاع المتحدث البليغ

بـــدأتُ هذه التأملات ببعـــض من انطباعاتي الشـــخصية فيما يتعلق بصعوبـــات التواصـــل العابر للثقافـــات حين تكون ثقافة مـــا في ظروف تجعلهـــا صاحبة اليد العليا علـــى ثقافة أخرى. الثقافـــة ذات اليد العليا تتولـــد عنها مقاومة داخل الجماعات التي تفشـــل فـــي أن تحظى بمنزلة ثقافيـــة مماثلة، بينما يصعب على ثقافة الجماعة التابعة أن تجد المنتمين إلـــى الجماعة المهيمنة ثقافيا يفهمونها من حيـــث أهميتها وتعقيداتها ما لم يتم اعتماد مقاييس اســـتثنائية ترتقي إلـــى مرتبة الحوار الجيد. ومع هذا، فإنني أرى أنه لا يمكن لأي ثقافتين أو لغتين أن تكون الواحدة منهما

كاشــفة تماما عــن الأخرى. ثمة دائمــا فُضالة في المعنى لــن تنتقل في المشــاريع العابرة للثقافات، وهي فضالة لها من الأهمية ما يكفي لجعلها تومئ إلى ما سوف أشير إليه بشكل أكثر تجريدا بوصفه مبدأ اللامقايسة incommensurability (عبر الثقافات)[4].

وأكثر الطرق شــيوعا لتعيين هذا الفضالة في المعنى هي الإشارة إلى تلــك الجوانب من اللغة غيــر القابلة للترجمة بالقياس إلى لغة ما أخرى. في هذه الحالة، قد يفكر المرء في اللامقايســة تفكيرا حســابيا بوصفها نوعا من التأثير الســالب للتواصــل العابر للثقافات - مــا أخرجُ به من المتحدث المتموضع في مكان مختلف هو رســالة قابلة للتوصيل مخصوما منها الاختــلاف الثقافي المعين الذي لا يمكن أن يَعبُر. وحين يتم التنظير على هذا النحو، فســوف يصبح من الممكن أن تغدو طريقة تعظيم مجال الحوار العابر للثقافات هي ابتكار ســبيل لوضــع أقصى ما يمكن وضعه مــن معنى في الجانب المضاف للتبادل، بحيــث تغدو الفضلة الزائدة هي أقــل ما يمكــن على الجانب المنقوص منه. ولكن علــى الرغم من أن خلق وســائل للتواصل أكثر فاعلية بين جماعات متباينة يمكن أن يســاعد في تقليل الصراع الاجتماعي والتوتر، فإني لا أعتقد أننا ســوف نغنم مزيدا من الفهــم للاختلاف الثقافي، إذا فكرنا في اللامقايســة بهذه الطريقة الكمية السائدة.

ثمة طريقة أخرى للتفكير في اللامقايسة، ملائمة ومثمرة أكثر لمناقشتنا الراهنة، وهي أن ننظر إلى الأقطاب في ترجمة لغوية أو في محادثة، حيث رجــع الصدى لحديث الآخر، أو لجانب منه، يرتد في الأنا كنوع من الغربة، كنوع من الاغتراب عن التوقع المألوف. تستدعي الغيرية الثقافية ألا يتجنب المــرء هذه الخبرات أو ألا يدرجها تحت مقولة مألوفة وجاهزة. حتى مقولة التنــوع الثقافي توضع تحت طائلة البحث حين تتم مأسَســة التنوع من أجل حجــب رؤية أكثر راديكالية للاختلافات. إن الخطاب بعد - الحداثي بعد - الاستعماري يبحث عن إمكانات استخدام مفاهيم لا تقوم على حاصل جمع الاختلافــات، وليس عن «الفكرة المتفق عليهــا للمركزية الإثنية في الوجود المتكثر عدديا للتنوع الثقافي» (Bhabha 1994، 177). في الرؤية المؤسسية

للتنوع، نجد القواعد الحاكمة لتمثيل التنوع عادةً ما تعكس إرادة الظافر في الكفاح العسكري والسياسي. وكما أوضحت مناظرة ليوتار مع هابرماس، فإن معقولية الإجماع على الفكرة لا تمثل إلا بضع خطوات على طريق الوصول إلى المنظومة الواحدة المنشودة، حقيقة واحدة - خلاصة، معقولية واحدة - تهيمن على الحضارة الإنسانية. إن الإرادة التي تنزع إلى حقيقة واحدة أسلمتنا إلى ديكتاتورية حكم الإرهاب [5]. وتمثيل المنظومة الواحدة بوصفها «تعددية» ومحبذة للتنوع الثقافي مسألة يجب أن تخضع للبحث والاستقصاء، بسبب القوة الكاسحة التي تمارسها المنظومة لضغط التعدد في قالب الواحد (قارن 64 - 162 ،55 - 152 ،Bhabha 1994). وحتى حين تتم صياغة المنظومة بوصفها تعددية، تظل المشكلة قائمة في أنه فقط تلك الاختلافات التي يمكنها أن تعتلي منصة التعددية هي التي يمكنها أن تتلاءم مع المعقولية العامة التي تصدّق على أن التعدد هو الواحد، وتحكمه على هذا الأساس.

وبسبب من هذا المبرر، ربما جزئيا إن لم يكن حصريا - لأن الخبرات الحياتية للعديد من الشعوب المهاجرة وبعد - الاستعمارية تتمخض تحديدا عن هذا البراديم (*) الجديد - شرعت ثلة من النقاد بعد - الاستعماريين في التنظير لسؤال الاختلاف الثقافي في حدود ما أسماه هومي بهابها(**) «السلطة الزمانية الانفصالية» disjunctive temporality (Bhabha 1994، 177) وصنفته نيستور غارسيا كانكليني Nestor Garcia Canclini بأنه «تغاير العناصر

(*) لم يكد توماس كون يطرح في فلسفته للعلم - أو بالأحرى لبنية الثورات العلمية - مصطلح Paradigm أي نموذج قياسي إرشادي يمثل إطارا ضاما لسائر مكونات الكيان المعني يحمل معالمه ونظرياته التفسيرية المعمول بها في حقبته التاريخية واتجاهه وأهدافه وقيمه... إلخ حتى ذاع هذا المصطلح وشاع شيوعا شديدا، ليس فقط في فلسفة العلم أو حتى في الفلسفة بأسرها فقط، بل في سائر مناحي الخطاب المعاصر. وانتقل هذا الشيوع إلى اللغة العربية حتى حقت معاملة هذا المصطلح مثلما نعامل «موسيقى» أو «فلسفة» أو«فيزياء» أو سواها، أي نقتصر على تعريبها وإدخاله الخطاب العربي كمفردة مستجدة هي «باراديم»، على الرغم من أن له مقابلا عربيا جيدا ذكرناه ولا بأس من استعماله وهو «نموذج إرشادي». [المترجمة].

(**) هومي بهابها (1949 - ؟) Homi Bhabha من الأسماء اللامعة في ميدان دراسات ما بعد-الاستعمارية؟ أستاذ اللغة الإنجليزية والآداب الأمريكية ومدير مركز الإنسانيات في جامعة هارفارد. وهو هندي، ولد في بومباي وتخرج في جامعتها؟ وحصل على الماجستير والدكتوراه من جامعة أكسفورد. [المترجمة].

في سلطات زمانية متعددة [6] (multitemporal heterogeneity). تشير هذه المقولات، أولا وقبل كل شيء، إلى الانفلاق والانقطاع، وفي المقام الثاني إلى الموضع الفائق للسلطة الزمانية التي تستنفد الاختلافات الثقافية، ومواضع التحدث والأطر الزمانية للسرديات. وفي مجتمعات أمريكا اللاتينية، كما تفصح أعمال غارسيا كانكليني، يمكن في خطاب المتكلم أن تتقاطع الأطر الزمانية لسرديات أفريقية وسرديات السكان الأصليين والمستعمرات الإسبانية والسرديات الحديثة والعالمية، جميعها في وقت واحد أو بشكل منفصل. وإذ نمضي بهذا التفكير إلى ما هو أبعد، قد ألاحظ أن مثل أولئك المتكلمين الكائنين في مواضع ثقافية حين يلجون الأماكن التي تشهد شتات المهاجرين – كما يحدث حين يهاجرون من مجتمعاتهم الأصلية إلى الولايات المتحدة – فسوف يحملون معهم تلك الأشكال من الاختلاف الثقافي وتهجين الثقافات. وبالنسبة إلى كثير من أهل أمريكا اللاتينية لا يعد من قبيل الاستثناء أن يجدوا أنفسهم في وضع التناوب الثقافي نتيجة لمؤثرات اجتماعية/ثقافية متشابكة ومتقاطعة بين اثنتين أو أكثر من الثقافات اللامتقايسة incommensurable، أحيانا تكون جنبا إلى جنب بالمعنى الحرفي. مثلا، في منطقة البحر الكاريبي، وبسبب من تأثيرات الاستعمار، نجد بعضا من آلهة اليوروبا قد أدرجوا في قوائم قديسي الكاثوليكية الإسبان. أمكن القول إن أعلام الكاثوليك وأعلام اليوروبا يقطنان نوعين شديدي الاختلاف من السلطات الزمانية. ومن زاوية خبرات المتعبدين، قد تكون إحدى السلطات الزمانية في بعض الحالات مفروضة على الأخرى، بينما يمكن في حالات أخرى أن تغدو السلطتان الزمانيتان منفصلتان.

في كتاب غلوريا أنزالدوا «الأراضي الحدودية» La Fronter نجدها تتحدث بوصفها كاتبة نسوية سحاقية – تيجانية – تشيكانية (*)، تضع السلطة الزمانية لأساطير السكان الأصليين بجوار كينونتها كأمريكية

(*) «تيجانية»: نسبةً إلى سلالة تيجانو وهي إحدى سلالات السكان الأصليين في شمال المكسيك وأمريكا اللاتينية، ولفظة تيجانو Tejano هي النطق الإسباني للاسم القديم المهجور للسلالة وهو Texano أو Texan. أما التشيكانية أو التشيكان وهم مكسيكيون في الولايات المتحدة فسوف نتعرف عليهم تفصيلا في الفصل الثامن. وبشكل عام تمثل أنزالدوا التي تعنى بالتعددية الثقافية الأمريكية – المكسيكية أهمية كبيرة وخصوصا كتابها المذكور «الأراضي الحدودية». وسيتردد ذكرها كثيرا عبر صفحات الكتاب، بخلاف الفصل الثاني عشر تحديداً. [المترجمة].

شمالية بعد - استعمارية. والتبدل من الإنجليزية إلى الإسبانية إلى الناهيوتل (*) ليس مجرد تبديل للغات أو «الشفرات»، كما تسميها، بل تبديل للسلطات الزمانية للوعي والإدراك (Anzaldúa 1987، viii). هذه السلطات الزمانية الحاملة للتعددية الثقافية تخلق توترا منفصلا على مدى السلطة الزمانية الخطية للحداثة الحاكمة لهويات المنتجين والمستهلكين في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. هذه السلطات الزمانية في تعدديتها وانفصاليتها تخلق اغترابا مكانيا في العلاقة بين الأنا والآخر، إذ تسمح بالاعتراف بالغيرية داخل النفس وخارجها معا. تبدأ مقدماتها الأنانية بإقرار الأنا المتفردة وإعلاء تقديرها. الأنا الأمريكية/المكسيكية عند أنزالدوا، ذات الوصلات العديدة، تذكرنا بالغريب في الداخل عند كريستيفا. وهي، بشكل أرحب، تعطينا أمثلة على الفكرة النسوية للاختلافات ليس فقط الاختلافات بين النساء بل أيضا الاختلافات داخلهن. هذه الطبقات المتعددة داخل الأنا، كاستجابة لمجالات إدراكية مختلفة، وليس بالضرورة لسلطات زمانية لامتقايسة، تستطيع أن تجعلنا نميل سيكولوجيا إلى تقدير قيمة كل من الثراء واللامقايسة في الاختلافات الثقافية. إنها ترسي الأساس المكين لعلاقات تشكلت معرفيا وإدراكيا ولغويا بين ذواتنا وبين الأخريات، حيث يمكن الاعتراف باختلافات «الأخرى» بوصفها موضعا للاعتراف بالقيمة والتقدير والعناية والاحترام، حتى لو لم يكن ممكنا ترجمتها كاملة في لغة الآفاق الثقافية الخاصة بنا. إنني أتحدث هنا عن الوضع السيكولوجي حيث لا تكون الغريبة قانتة أو موضعا للسخرية أو للاضطهاد أو يمكن إقصاؤها من المشهد أو إقصاؤها من الوجود بشكل قانوني، بل أتحدث - وبشكل مختلف عن المقدمة القائلة إن «الأخرى» هي أيضا إنسانة - عن وضع لن تخضع فيه الأخرى إلى مطالب تجعلها مزدوجة، أو تجعلها مرآة عاكسة للصورة، أي لذواتنا.

(*) الناهيوتل Nahuatl: مجموعة مترابطة من اللغات واللهجات منحدرة عن اللغة التي كانت تتحدث بها قبائل الأزتك الشهيرة في أمريكا الجنوبية. يتحدث الناهيوتل الآن نحو مليون ونصف المليون نسمة من نسل الأزتك، غالبيتهم العظمى تعيش أواسط المكسيك وهم طبعا من السكان الأصليين في تلك المناطق. [المترجمة].

وينشـــأ الســـؤال عن كيفية انطباق مبدأ اللامقايسة على الأخلاقيات النســـوية حين تكون الأخلاقيات النســـوية منشـــغلة بوضع وتنفيذ أحكام معيارية عابرة للثقافات. هل سيفسد مبدأ اللامقايسة الدعوى الأخلاقية النسوية أو الحكم المعياري؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإلى أي مدى؟ كيف يمكن التفاوض في المصطلحات الأخلاقية النســـوية تفاوضـــا عابرا للثقافات؟ وهل ينبغي التفاوض بشـــأنها أصلا؟ إن مهمتي الأولى هي محاولة شـــرح كيفية عمل مبدأ اللامقايسة في المستوى العيني لخبرة الحياة اليومية.

الآخر المختلف ثقافيا

مـــاذا يعني أن تكون مختلفـــا ثقافيا، وأن تتكلم على مســـتوى الثقافة بصوت مختلف؟ هذا السؤال عادة ما يجيب عنه أولئك الذين تتوافر لديهم القدرة على تمييز الآخرين (أو «الآخر») بوصفهم مختلفين، ولا يجيب عنه أولئك الذين يُبحث أمر اختلافهم من حيث علاقته بالأغلبية في الجماعة المطروحة، أو بالأعضاء الأساســـيين فيها. أن تكون مختلفا ثقافيا ليس هو الأمر نفســـه في أن تكون مختلفا كفرد أو مختلفا بســـبب الفئة العمرية أو الجنـــس. فإذا كنتُ ضمن جماعة من نســـاء أخريات لهـــن تقريبا النوعية نفسها من تعليمي وكانت الاهتمامات التي تشغلهن هي تقريبا التي تشغلني أنـــا، وإذا كنتُ في عمرهن تقريبا، فالذي يجعلني مختلفة ثقافيا هو أنني، بمصطلحات العصر، لاتينية – وهذا اسم يشير إلى بعض جوانب خلفيتي، بينمـــا يمحو أيضا جوانـــب مهمة لفردانيتي وللتفاصيـــل الخاصة الفعلية للجينالوجيـــا الثقافية الخاصة بي التي تنطوي علـــى خلفيات من منطقة البحر الكاريبي ومن أمريكا اللاتينية ومن أوروبا الغربية.

«لاتينية» تضعني تحت مقولة يســـهل تمييزها، ومن خلالها تترســـم حـــدود اختلافي تبعـــا لأي فئة مـــن المترافقـــات قد يســـتدعيها ذلك المصطلح. «لاتينية» ليســـت مجرد مصطلح وصفي يشير إلى شخص ما من ســـلالة تنتمي إلى أمريـــكا اللاتينية أو لأيبريا ولاتـــزال باقية حتى الوقـــت الراهن فـــي الولايات المتحدة. إنه إفادة تحجب وتســـتدعي معا مدى من المترافقات – الدم الســـاخن، صاحبة مـــزاج، مطيعة، متحدية

غيـــر هيابة، وضعها غير قانوني أو واقع فـــي المحظور، مكبوتة أو نهمة جنســـيا، مضطهدة ومُســـتغَلة، وما إلى ذلك. بيد أن الخيط الذي يجمع كل المترافقـــات النمطيـــة معا، هو واحد من الخيـــوط الخفية التي تنتج الثقافـــة. ومن العوامل المســـببة لهذا أنه في المجتمعات التي تســـودها الهيمنة الذكورية، بما فيها المجتمع الأنجلو - أمريكي، يُنظر إلى النســـاء أساســـا كناقلات للثقافة وليس كمنتجات لها. مبدئيا، يُنظر إلى النساء بوصفهـــن قائمـــات بالرعاية والعنايـــة، مهمتهن في الثقافـــة هي النقل والحفظ والصون، وليس البحث في القيم الثقافية وخلقها.

وأيضـــا لا يُنظر إلى اللاتين في الولايات المتحدة كمنتجين للثقافة، لأن مصطلـــح «لاتيني» يفتقد مرجعية قومية معينـــة، فلايزال الوطن والثقافة فـــي عقلية الحداثة الغربية يتداخلان معـــا في ترابط وثيق. (مثلا تعرض المتاحـــف القومية الكبرى للفنون والعلـــوم تلك الأعمال التي تبين المحكات الثقافيـــة والجمالية والقدرة العلمية لمختلف الأمم). «لاتيني» من حيث هو مفهوم إنما يتجاوز مقولة القومية. ونحن بوصفنا لاتينيين لا يربطنا رباط وثيق بثقافة قومية يمكن تحديدها (مما يتناقض مع وضع أعضاء الجماعة السائدة)، لهذا فلكي يكون لنا وجود ثقافي في إطار الثقافة المهيمنة يجب علينـــا تبيان أننا نعرف كيف ندمج ثقافتين أو أكثر معا في داخل أســـلوبنا للتواجد. وعـــلاوة على هذا، يجب أن نبين أن طريقتنا في الجمع بين مثل تلـــك الثقافات يمكن أن تفيد عامـــة الناس الأنجلو - أمريكيين. ومن أجل الحصول على الاعتراف بي كفاعلة ثقافيا، يجب أن أبين كيف أستطيع أن أكون لاتينية وأمريكية شـــمالية معا؛ ذلك أنني يمكنني التناوب بين هاتين الهويتين، وفي المواقف القومية الضيقة المحكمة، أستطيع أن أنجز، فأجعل صوتـــي الأمريكي الشـــمالي يغطي تماما على صوتـــي اللاتيني، إذا دعت الحاجـــة إلى ذلك. أما نظيرتي البيضاء، الأنجلو - أمريكية، فليس مطلوبا منها إنجاز مثل هذا الفعل الاســـتثنائي فيما يتعلق بخلفيتها الثقافية. ليس لزاما عليها أن تمحو خلفيتها الثقافية الأنجلو- أمريكية لكي تكون عضوة شـــرعية في مجتمـــع أمريكا الشـــمالية. إذا كانت آتيـــة بخلفيات الطبقة العاملـــة، ربما وجب عليها أن تمحـــو خلفيتها الطبقية كـــي تنعم بالقبول

التام في بعض شرائح المجتمع؛ وإذا كانت سحاقية، فلكي تكون مقبولة في بعض الجماعات ربما وجب عليها أن تخفي ميولها الجنسية (تستبقيها سرا لم يحن الوقت لإعلانه). ولكن لكي تحظى بالاعتراف كفاعل ثقافي لا يلزمها محو خلفيتها الأنجلو - أمريكية في حد ذاتها أو التخفيف من وطأتها. وفضلا عن هذا، لا يلزمها قبل أن يتم قبولها كمشارك مهم في المجتمع وفي الثقافة أن تقوم بربط خلفيتها الثقافية بالخلفيات الثقافية لشعوب الشرق الأوسط مثلا أو الشعوب الآسيوية أو الأفريقية أو شعوب أمريكا اللاتينية. وإذا كانت يهودية، سوف تواجه مشاكل معينة على قدر ما تكون بعيدة عن الاستيعاب الكامل في التقاليد الأوروبية الغربية الأنجلو - أمريكية البروتستانتية.

وبالعود إلى مشكلة المرأة اللاتينية الناجحة ثقافيا، يمكن أن نلاحظ ظاهرة مثيرة للاهتمام. فحينما أكون قادرة على أن أنجز بطريقة متميزة فعلة تمثيل ثقافتي في سياق الثقافة الأنجلو - أمريكية المهيمنة، فلن يعتبروني مجرد حاملة لمعالم «الآخر» ثقافيا. وهذا الأمر في مصلحتي، فقد بات يُنظر إليّ كناقلة مُنجزة وعليمة بالثقافات. وبهذه المقدرة، اكتسبت منزلة خاصة في الجماعة، نزحتُ بعيدا عن الموقع «المتأصل» للآخر. وإلى حد ما علوت على الموقع المستهدف للمرأة اللاتينية وطالبت بموقعي كفاعلة ثقافيا بلغة تعترف بها الجماعة الثقافية المهيمنة. ولكن لكي أفعل هذا، أحتاج إلى الاعتراف بي في لغة الثقافة المهيمنة وفي مناوراتها الإبستمولوجية، وهي الثقافة ذاتها التي تضع لي في خبرات حياتها اليومية معلماً يميزني كآخر ثقافيا، آخر سواها. لقد أصبحتُ ذاتا منقسمة من وجهة النظر الثقافية وبالمثل تماما من وجهة نظر التحليل النفسي. إنني أتصرف بوصفي «أنا ذاتي» (بما لدي من معنى انعكاسي للأنا، فهذه «الأنا» تتضمن نشأتي المبكرة في كوبا وقد ترعرعتُ عنها)، فيما تضعني بيئتي الاجتماعية - الثقافية الأنجلو- أمريكية غالبا كـ«آخر». وكبديل لهذا، حين أؤدي على مستوى الخطاب دور المتحدث المُنظر من ثقافة مهيمنة، فسوف يعترف بي كفاعل حقيقي في عالم فعلي.

لايزال ثمة شيء ما ذو أهمية أساسية ومفقود في الاعتراف بي المذكور أخيرا (وهو في الواقع بخس لقيمتي). إن مُحاوري يخفق في التعرف مجددا على شيء ما، وهو أنه حين يكون صوت اختلافي الثقافي هو الذي يرسم حدود قدرتي على التحدث فسوف يكون لذلك تأثيره فيما أقوله كاستجابة. وحينما يشعر المرء بالرفض، تتغير مساراته فجأة، إن جاز التعبير، ويدخل في الخطاب السائد، من دون أن يفوته إدراك ما جرى فقدانه. ليس الذي يتعرف عليه محاوري هو ما أردته أنا أن يعرفه - هذا حث للتواصل بين الرؤى والبصائر أتقدم به من وجهة نظر الاختلاف الثقافي - بل يعرف فقط قدرتي على الولوج إلى موقع على المستوى المطلوب للحديث الأنجلو - أمريكي، موقع يوجد في توترات التفاوض مع الذي يختلف عني ثقافيا، في مغزى انعكاس ذاتي. بعبارة أخرى، توجد السرديات المحلية العمدة في توتر مع ما تعرفه المرأة اللاتينية ويمر بخبرتها، والسابق يقضي على اللاحق، ولهذا السبب تجدني في بعض الأحيان، حين يستجيب لي أحد المحاورين (لنقل مثلا، في المكتب) بالإشارة إلى الأنا الذي أشخصه هنالك بوصفي ذاتا متحدثة، أخرج بانطباع بأن هذا الزميل لا يتحدث معي إطلاقا؛ ذلك أن محاوري افتقد شيئا ما؛ لأن «الأنا» التي هي مختلفة ثقافيا مجهولة ومفصولة ويُتغاضى عنها.

ها هنا مغزى للإحباط، بل أيضا لفرصة مهدرة. في تلك العوارض غير المستحبة في التواصل العابر للثقافات. أما الذي يبقى لنفهمه في عبارات الآخر المختلف ثقافيا - أي شيء ما لامُقايس ليس موضوعا للترجمة الثقافية الكاملة - فقد يكون فعليا أهم جزء من الرسالة التي يحتاج محاوري الناطق بالإنجليزية إلى أن يتلقاها. والأمر كما أراه هو أن محاوري أخذ شظية من رسالتي وألقى البقية جانبا. ولكن ربما يرتاب المرء في أن هذا حدث تحديدا لأن الجزء الذي ألقي به من الرسالة كان يتطلب نقضا راديكاليا لمركزية الذات المتحدثة بالإنجليزية وأنه فشل في أن يطرق مسامع مثل هذه الذات. من أو ما الذي يكونه الآخر بالنسبة إلى الذات المهيمنة المستثيرة؟[7]. إن الآخر هو ذلك الذي تريد أن تتحدث معه أحيانا، ومن الأفضل أن يكون في موضع الأجنبي أو البعيد؛ هو ذلك

الذي تدافع عنه بشكل مجرد في سياق الحجج من أجل الديموقراطية أو لمناهضة الاضطهاد. ولكن الذات المهيمنة لا تدع الآخر (من حيث هو آخر) يطرح أي مطالب في عالم حياته اليومية، لأنه في هذه الحالة قد يغير أسلوب كينونته. قد يكون عليه الإقرار بذاتيته المنفصلة، وأن يغير الأسلوب الثابت لحياته، وأن يرحب بالغريب في الداخل، وربما يبدل رؤاه وعلاقاته بالآخرين بطريقة لم تتراءى له من قبل.

ومن ثم فإن الغيرية الثقافية تشير إلى أخلاقيات وطرق للتعارف أعمق كثيرا من نمط التفكير الذي يكون فيه المتحدثون ذوو الثقافة المهيمنة يتصورون أنفسهم في المركز الإبستمولوجي والخلقي لهذا الكون، حيث يمتد سلطان نفوذهم مبحرا من هذا المركز في اتجاه المتحدثين العاقلين الآخرين. تتطلب الغيرية الثقافية الاستماع إلى المرأة الأخرى باختلافها وأن تمنح الأنا ذاتها المدى والأوان والفرصة لتقدير قيمة الغريب في الخارج وفي الداخل. وكما لاحظت كريستيفا عن مضض، «كيف يستطيع المرء أن يتسامح إزاء الأجنبي إذا لم يتعرف المرء على امرئ غريب عنه؟» (Kristeva 1991، 182).

وهذه النوعية من الخبرة الشخصية المذكورة سابقا ربما كان لي أن أستأنفها فأقدّر على أساس منها موقف التواصل والحوار بين النساء شمال الحدود وجنوبها، وكيف يرى المرء أن الجماعات التي تخندقت داخل قيمها الخاصة، ولديها القدرة على تجاهل قيم الجماعات الأخرى، يصعب عليها أن تصل إلى أي فهم ملائم للغيرية الثقافية. وسبب هذا أن أهل الثقافات المختلفة لا يتحدثون اللغة (الثقافية) ذاتها ولا يتقاسمون التصور ذاته للنظام الثقافي. كان ينبغي على علم الأنثروبولوجيا أن يتعامل مع مسألة اللامقايسة الثقافية على مدى فترة طويلة. لماذا يصعب على الفلسفة أن تتفهم وتستوعب هذا المغزى للامقايسة؟ كثيرا ما يتعلم الفلاسفة أن الأطروحات الفلسفية يمكن عرضها بلغة تقع أساسا خارج الحدود الثقافية. وهذه الحركة التي تصبغ الفلسفة بالصبغة الماهوية تتطلب ترسانة مدججة بالمفاهيم لبسط الحماية العسكرية على حدود دولتها، بما يشبه كثيرا حراس الحدود الذين تستأجرهم الحكومات من

أجل اســتبقاء الأغيار خارج حدودها. ولكن أوليســت اللغة المســتخدمة لبســط الأطروحات الفلسفية - حتى أكثر اللغات صوريةً وتجريداً - إنما هي جزء من ثقافة؟ أليست تصوراتنا للأخلاق وللعقل وللفلسفة جزءا من ثقافــة؟ لعله ينبغي علينا أن نعرض هذه المســألة بطريقــة مختلفة. ربما يعترف الفلاســفة بأن اللامقايســة توجد بين التكوينات الثقافية المختلفة وأنها سوف تعرقل تخطيط أشكال الخطاب الثقافي التي قد تبدو مختلفة تمامــا على قدر مــا هي جميعا متناظرة تناظرا مكتملاً. تكمن المســاجلة فيما إذا كان ينبغي ترســيم مثل هذه العناصر اللامتقايسة بوصفها ضمن ما هو غير ذي صلة بالمعنى الفلسفي وبالمعرفة الفلسفية، وبالتالي غير ذي صلة بعمليات التعقل؛ أم أننا يجب أن ننظر إلى العناصر اللامتقايسة، كما أقترح أنا، بوصفها جزءاً لا يتجزأ من عمليات التعقل ذاتها.

فــي رأييّ، ينبغــي أن ننظر إلى الخطــاب (العقلي) العابــر للثقافات بوصفه خطابا ترســم حدوده ومعالمه عناصرُ الاختلاف الثقافي تلك التي أسميتها عناصر لامتقايسة. أما أن الدخلاء ممن هم خارج الثقافة المعينة لا يســتطيعون أبدا الإمساك بجمع اليدين على عناصر الاختلاف الثقافي تلــك بمعناها المتأصل فــي الثقافة الداخلية، فذلك، علــى أي حال، أمر ينبغــي ألا يؤخذ بوصفه علامــة على أنها عناصر غيــر ذات صلة بتفهم الاختلاف الثقافــي. العكس تماما هو الصحيح. ينطوي التواصل، بما في ذلــك التواصل العابر للثقافات، على جانبين، غالباً ما يتم تجاهل ثانيهما، الأول هــو أن المرء ينبغي أن يفهم ما يقــال. والثاني هو أن المرء ينبغي أن يربــط ما يقال بطائفة معقدة من الكلمات الدالة، مشــيرا إلى ذلك الذي بقي دون أن يقال أو معيّناً إياه بشــكل ما. إن مبدأ اللامقايسة في الحوار العابر للثقافات يصادر على أهميته الكبيرة بسبب هذا الديالكتيك (مفتوح النهايات) بالغ الأهمية بين الذي قيل وما لم يقل.

في التواصل العابر للثقافات، قد «يقول» كل متحدث شــيئا ما ضمن ذلك الذي يقع في طائفة «ما لم يقل» بالنســبة للمحاور المختلف ثقافياً. مثــل هذه الفجوة في التواصل قــد ينجم عنها أن يبدو خطاب واحد من المتحدثــين غير متماســك أو غير مرتب بما يكفــي. إن المتحدث المنتمي

للثقافة المهيمنة قد يبدو أمامه خطاب المنتمي إلى ثقافة تابعة وكأنه سلسلة من الملاحظات المتشظية وليس كلا متماسكاً. لعل المشكلة الحقيقية ليست في عدم الترابط بل في افتقاد إمكانية الترجمة الثقافية للكلمات الدالة على الترابط لنقلها من طائفة فرضيات إحدى الثقافات إلى فرضيات ثقافة أخرى(8)، وبدلا من ذلك، نجد أن المتحدث المهيمن، إذ يتعلق بمحض شذرات في سردية الآخر، قد يعتقد أن الرسالة بأسرها نُقلت إلى لغته، بينما يكون الذي نقل مجرد جزء. ويمكن اختبار هذه الفجوة اللاتماثلية غير التبادلية، مثلاً إذا اعترض المحاورة طرفٌ ثالثٌ وحاول المتكلم التابع أن يستأنف الحوار بعد الفاصل. المتحدث الذي يمتلك السيادة، إذ يفتقد الإحساس بأن عنصرا ما في التواصل لايزال غائبا ويعتقد أنه سمع /أنها سمعت/ بالفعل العبارة كلها، لا يدرك أنه ينبغى أن يتوافر المدى للمحاور لإكمال هذا الذي لم يُقل. المتحدثة التابعة، بدورها، تتردد وتتحير في توضيح أنها احتفظت بالكثير من أجزاء الرسالة حتى النهاية، وهي تدرك الآن أن المحاور يريد أن يبتعد عن موضوع الاختلاف الثقافي، لا أن يتجه إليه.

أساساً يقول المتكلم من الثقافة المهيمنة: ليكن التواصل معي كليةً في حدود ما أتوقعه؛ فلست أهتم بما يتجاوز ذلك. ويجب أن يشير المبدأ الأخلاقي للغيرية الثقافية إلى عدم كفاءة مثل هذا المتحدث للانخراط في المحادثة والحوار العابر للثقافات وكذلك في الحوار الثقافي الداخلي. ومع ذلك فإنه تبعا للقواعد المتفق عليها في ثقافته هو، فإن المتكلم المهيمن قد لا يفهم البتة أنه يقوم بإسكات الآخر المختلف ثقافيا، لأنه لم يحدث له أبداً أن فكر في أن التواصل العابر للثقافات يتضمن عناصر مهمة وإن كانت لامتقايسة. وبدلا من ذلك قد يكون على وعي بمثل هذه العناصر اللامتقايسة، ولكنه يولي اهتماما خاصاً بها فقط عندما يكون التباين بين الثقافات منطويا على قطبية قوية، كما في حالة الثقافات الآسيوية أو الأفريقية في مقابل الثقافة الأنجلو أمريكية. في هذه الحالة أيضاً، لن يسمع أحد رسالة المرأة اللاتينية التابعة لأن مجاورتها للغرب واقترابها منه يقضيان بإقصائها عن صورة ذلك الآخر الأبعد ثقافيا والتي أضفيت إليها صبغة رومانسية جديدة.

ويتعين على أولئك الذين يتحدثون لغة الثقافة المهيمنة ألا يقصروا معنى العبارات فقط على تلك المعاني المتاحة لهم. ولنفترض أنه يمكن رسم خريطة لتصريحات الآخر المختلف ثقافيا وفقا لثلاث مقولات - المفهومة فعلا، والتي يصعب فهمها، واللامتقايسة حقاً - فلا ينبغي أبدا قصر مجال التواصل على مستوى المقولة الأولى فقط، بل ينبغي بذل الجهد ليتطرق التفهم إلى المجالين الآخرين. على سبيل المثال، إذا أحدثت امرأة لاتينية تغييرا في الترتيب البنائي المعتاد للكلمات كما يستخدمه المتحدثون بالإنجليزية، وأيضاً إذا كانت تتحدث بلكنة ثقيلة، فإن هذين العاملين يجعلان من الصعب على المتحدث بالإنجليزية كلغته الأم أن يفهم ما تقوله. وعلى أية حال، من الممكن مع بذل شيء من الجهد التوصل إلى فهم ما يقال، إذا كان ثمة العزم على تصويب الانتباه وعلى الانخراط في متابعة ما ينطقون به. ولسوء الحظ، أرى حالات متكررة لمعاملة المرأة اللاتينية كما لو كانت تتحدث هراءً، فقط بسبب لكنتها، أو بنية الجملة لديها، ولأن مفرداتها ربما تختلف عن الاستخدام العادي للغة الإنجليزية. وبدلا من متابعة الجهد في الاستماع لما تقوله الأخرى، فإن المتحدثة باللغة كلسانها الأم سوف تعامل المتحدثة بها التي ليست هكذا كما لو كانت ناقصة الكفاءة اللغوية أو العقلية. ومن مُدرَكٍ مفاده أنني «لا أفهم توا ما يقوله الآخر»، يخرج المتحدث المهيمن باستنتاج فاسد مفاده، «الآخر غير كفء»، «الآخر لاينتمي إلى هذا المكان»، وهلم جرا. وكما تبين هذه الممارسة النمطية، فإن هذا الهبوط بـ«الآخر» المختلف ثقافياً إلى وضع التبعية، يمكن تشخيصه في حد ذاته بأنه نقصان في الثقافة. والحق أن تحيزا ثقافيا على هذه الشاكلة يدل على عجز ثقافي من قِبل الثقافة المهيمنة.

علاوة على هذا، وبأخذ المقولة الثالثة أو المستوى الثالث في الاعتبار،(*) فإنه لمسألة أساسية لكي نكتسب تفهما أن نراهن بالكثير في مضمار اللامقايسة من قبيل ذلك الذي يتطلب اعترافاً (وليس محواً أو تحقيرا في علاقته بالثقافة المهيمنة)، حتى لو كنا سنصل إلى فهم

(*) أي مقولة أو تصنيف أو مستوى: التقريرات أو الأقوال أو العبارات اللامتقايسة فعلاً بين ثقافة المتكلم وثقافة المستمع. [المترجمة].

جزئـــي فقط لـ «الآخر» المختلف ثقافيا. وإذا افترضنا أن اللامقايســة لا تكشــف عن نفسها في اللغة فحســب بل أيضا في حدود السلطات الزمانية المنفصلــة أو المتغايرة العناصر، مع التســليم بمحورية مفهوم الزمــان في الوجود الإنســاني، فإن صميم بنيــة العلاقات الاجتماعية كافة ســوف يتأثر باللامقايسة. على سبيل المثال، العلاقة بين الأجيال، والإنتاجية، ووقت الفراغ والشــيخوخة، لن يكون لها المعنى العام نفسه بالنســبة للبشــر ذوي الخلفيات الثقافية المختلفة [9]. إن التعرف على مجموعــات لامتقايســة من المعنــى وكيف تؤثر علــى تفاعلات الحياة اليومية الأساســية يســاهم في التقريب بين المتحدثــين ذوي الثقافات المتباينة من أجل تحسين التواصل والتفاهم.

المرأة كـ «آخر» بالنسبة لامرأة أخرى

على الرغم من أنني في بعض الأمثلة التي أضربها قد أستعمل ضمير المذكر للإشــارة إلى المتحدث من الثقافة المهيمنة وضمير المؤنث للإشــارة إلى التابع الخانع، فإن علاقات الســيادة والتبعية الثقافية يمكن أيضا أن تتأتى بين متحدثين من الجنس نفســه، أو في ارتباط عكسي. أساسا، في الثنائيــات المقترنة أو الزوجيات نجد أن المصطلح المعياري يجعل المصطلح غيــر المعياري «آخر»، (أي أن المصطلح المعيــاري يلوي عنق المصطلح غير المعيــاري ليغدو في الوضع الأدنى للآخر). وهذا واحد من الأســباب التي تجعل النظرية النســوية التفكيكية تولي كل هذا العزم للذهاب إلى ما وراء الثنائيات المتقابلة. وكمثال، أوضحت دي بوفوار وآخرون (*) أنه في ثنائية الرجل - المرأة يكون الرجل هو معيار الجنس البشــري، بينما توضع المرأة في موضع «الآخر» بالنســبة للمعيار. ولكــن لنأخذ مثالا آخر: إذا اعتبرنا ربة البيت المعيار بالنســبة إلى خدم المنزل والقيم الأســرية، فسوف ننظر إلى الأنثى التي تعمل في خدمة المنزل كـ «آخر»؛ وإذا اعتبرنا المرأة البيضاء المعيار بالنســبة إلى المنزلة الاجتماعية ســتكون المرأة الملونة هي «الآخر»،

(*) أجــل، آخرون وليس أخريات فقط، فهناك رجال كثر عنوا كذلك بالاعتراض على أن يكون الرجــل هو معيار الجنس البشــري. نذكر في هــذا الصدد الرائد العظيم جون ســتيوارت مل (1806 - 1873). [المترجمة].

وهكـذا. وعلى العكس من هذا، في الثقافة الشـعبية، إذا اعتبرنا المناطق الآهلة بالسـكان هي المعيار، فسـوف نعتبر الثقافة الرفيعة هي «الآخر». وفي ثنائيات الشـمال - الجنوب والغرب - الشرق، إذا اعتبرنا المعيار في الشمال والغرب، فسوف نعتبر الجنوب والشرق «آخر».

وينقلب وضع المصطلحات في السياسات المناهضة للإمبريالية. يتخذ المعتـدون الشـماليون والغربيون منزلـة ثقافية أدنى بينـم تزجى التحية للثقافات الجنوبية والشـرقية. وحين تفشـل النظرية النسوية الغربية في أن تأخذ في حسـبانها مسـائل الاسـتعمارية والإمبريالية، فسوف تتمثل المحصلة الخطيرة في أن النسـاء من الثقافات الشرقية والجنوبية سوف يرون في النسـوية معلما من معالم الاسـتعمار الغربـي. في هذه الحالة سترتبط النسوية ارتباطا رمزيا بالحداثة الغربية (الرأسمالية) ولن تنفصل عن قيمها. وعلى النقيض من هذا، إذا نظرنا إلى النسـوية بوصفها حركة لنسـاء مِنْ بقاع مُختلفة مـن العالم يجتمعْن معاً ويوحـدْن قواهن للتغلب على القهر السياسي والاقتصادي والجنوسي، فإن هذه الحركة التحريرية سوف تغدو هي المعيار، و«الآخر» من يقف خارج هذه الحركة أو يناوئها.

وهنا تكمن نقطة ضعف النسوية الغربية، لأن النسوية إذا تحددت بحدود ضيقة، فسـوف تصطنع لنفسـها «آخر» من النساء اللائي تخفق في تفهم طريقهن للتحرر أو تخفق في الاعتراف به. وعلى وجه الخصوص، سـوف تهبط بالعديد من نسـاء الأقطار الشـرقية والجنوبية إلى مرتبة «الآخر»، إنهـن النسـاء اللائي لا تتوافق رؤاهـن توافقا تاما مع مقولات النسـوية الغربية. وفضلا عن هذا، إذا وضعت النسوية الغربية لنفسها تعريفا ضيقا أو تعريفـا فـي مصطلحات قد لا تفهمها تماما أو لا تعرف قيمتها نسـاء البلدان الشرقية والجنوبية - ولدينا عامل اللامقايسة الثقافية - فإن نساء هذه البلدان قد يرفضن النسويات الغربيات بوصفهن «آخر». وهذا النمط المحتمل من الاسـتبعاد المتبادل قد يعود بنا إلى طريق مسـدود بين نسوية الشـمال ونسوية الجنوب، بين الشرق والغرب. وكما أشارت ترينْه - منْه - هـا في كتابها «المرأة، الأهالي، الآخر Woman، Native، Other»، يسـهل على الذكور المحافظين في بلدان العالم الثالث إدانة النسوية بأنها تأثيرات

أجنبية غربية. وحين يحاول النسويون الغربيون إدانة ظروف قهر المرأة في بلدان العالم الثالث «بمصطلحات وضعت لتعكس أو تلائم مقاييس المساواة عند نساء أوروبا وأمريكا»، فإن هذا بشكل غيرمباشر «يخدم قضية الذين يرفعون لواء التقاليد ويزودهم بذريعة لإرباك كل دعاوى القهر التي ترفعها نساء العالم الثالث» (Minh-ha 19m، 106).

لحســن الحظ، تلقى هذه الصعوبات معالجة أفضل من قبل نســويات منشــغلات بأنشطة وسياسيات على مستوى العالم، وذلك بفضلٍ يعود إلى الأصواتِ المصرة لنســاءٍ من الــدول النامية ومن الأقليــات العرقية وإلى الحساسيات الناهضة للنسويات الغربيات حين يُقّدمن على إبلاغ الرسائل النســوية في ضوء الاختلافــات العابرة للثقافات [10]، ومــا يبدو لي أقل وضوحا هو ما إذا كانت النسويات الغربيات (في متابعتهن للفلسفة، مثلا) يرون أنفســهن صوتا ضمن أصوات عديدة تكافح مــن أجل تحرير المرأة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وجنوســيا على مستوى العالم أجمع. يبدو لي أن النســوية الغربية لا تزال تضمر الأمــل في أن تكون رؤاها الخاصة للتحرير ذات صحة كونية تشــمل نساء العالم بأسره، ولو أن الفكر الغربي بصفــة عامة لا يرى نفســه ذا خصوصة ثقافية. وبدلا من هذا، ينشــغل الفكر الغربي بنمط خطابــي للنظام الكوني يعتبره قابلا للتطبيق على كل المتحدثين العاقلين. وهنا لابد أن ترد مســألة الاســتعمارية، حتى لو كانت غير ســارة، وحتى لو كانت تعترض سبيل المناقشة حول مقاييس الاعتراف بالمتحدثين العقلاء الكفء عبر الثقافات. ومن دون الإشــارة إلى الظروف التاريخية للاســتعمار، يســتحيل أن نتفهم تماما تسليم العقل الغربي بأنه يتحدث من موقع العالمية والكونية ذي الامتياز.

كان المشروع الاستعماري الغربي وتأثيره على أمريكا من نوعية لا سبيل إلى أن تتفهم التباين بين الثقافات الغربية وغير الغربية بطريقة مســؤولة أخلاقيا، طريقة متبادلة. يعرض غزو الأمريكتين طريقة لا تبادلية لتفسير الاختلافات بين الثقافات والشــعوب الغربية وغير الغربية. إن القوى التي استُعمرت واستُعبدت هم بشر جاءهم من حكموا عليهم بأنهم «أقل تقدما» بالمصطلحات الغربيــة الأوروبية. لقد تغير التركيــب العرقي للأمريكتين

منذ الغزو والاستعمار، فيما تلح مشكلة انتشار النظرة إلى أولئك الذين لم يبلغوا مستوى التقدم المادي للغرب على أنهم في منزلة أدنى. وبعد الغزو بأكثر من خمسمائة عام أصبح المهاجر المكسيكي الذي يطرق أبواب كاليفورنيا والمهاجر من هاييتي إلى جنوب فلوريدا، في مرمى تأثيرات تاريخية مجتمعة من التحيزات الاستعمارية والعرقية واللغوية والجنوسية حيثما تنطبق.

هل يمكن للنسوية الغربية المعاصرة أن تتبرأ من القوى التاريخية للاستعمارية الغربية ومما تفضي إليه من محو للآخر؟ ما هي نقاط الالتقاء الآن بين النسويات من الأقطار النامية والنسوية الغربية؟ والمقاربة النامية حديثا للمذاهب النسوية بعد - الاستعمارية، هل تتسع للأمل في طريق جديد للنظر إلى الأشياء؟

المذاهب النسوية بعد - الاستعمارية

المذاهب النسوية بعد - الاستعمارية هي تلك المذاهب النسوية التي تعطي أولوية قصوى لتجربة الاستعمارية الغربية وتأثيراتها المعاصرة في عملية طرح موقع للحديث يفصح عن وجهة نظر للهوية الثقافية أو القومية أو الإقليمية أو الاجتماعية. مع المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية، تنقلب عملية النقد لتغدو موجهة ضد الآخرين المختلفين ثقافيا. تختلف المذاهب النسوية بعد - الاستعمارية عن النقد الكلاسيكي للإمبريالية في أنها تحاول أن تنأى بنفسها عن ثنائية الأنا-الآخر المتصلبة [11]. وعلاوة على هذا، وجهت نقدا مكثفا للأفكار النمطية الشائعة عن الجنوسة والبنيات الرمزية لجسد المرأة التي تُستخدم لتعزيز الأفكار الذكورية العتيقة عن الهوية القومية [12]، «تلفت المذاهب النسوية بعد - الاستعمارية الانتباه إلى عملية انفلاق الذات المهيمنة ثقافيا وذلك بلغة المطالب التي يضعها الآخرون المضارون ثقافيا وتمارس وطأتها على الذات المهيمنة. وعلى المستوى السيكولوجي للذات، تصطنع تلك المذاهب النسوية افتراضا مفاده أن وحدة النفس أو العقل التي تشعر بها الذات المهيمنة ثقافيا هي وحدة مصطنعة كليةً، وأن واحدية هذه الذاتية أو ذاتيتها (إذ تتجمل بها

الشخصية لتغطي تشظيها) ما كانت ممكنة إلا بفضل مناصرة وتأييد من الفلسفة الاستعمارية، سواء تم الاعتراف بهذه المناصرة صراحة، أو جرى إسباغ المشروعية عليها ضمنا. بعبارة أخرى، تقترح المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية وجهة نظر مفادها أننا لم نولد ذاتا واحدة موحدة، ذلك أن مغزى أن تكون واحدا أو أن تكون نفسا إنما هو مسألة مشتقة من اللغة (أن تكون متحدثا كفؤا بلغة ما)، وأن اللغة ذاتها جزء من ثقافة وتعكس ترتيبات معينة من البنيات الثقافية فيما يتعلق بكيفية فهم الاختلافات الثقافية.

حينما نعطي طفلة اسما، وليكن مثلا كارولين، لا نخبرها أن الثقافة التي أعطتها هذا الاسم ثقافة لها تاريخ من استعمار الشعوب الآخرى وفرض قيمها عليهم. تنطوي العملية النفسية للتفكيك على انتزاع جينالوجيا اسم المرء، هويته، من أصول ارتباطها بالثقافة الاستعمارية الموروثة. يجب أن يتعلم المرء أن الإنسان قد لا يكون هو ذاته من دون علاقة بالآخر وأن مثل هذه العلاقة في صورتها المثلى ينبغي ألا ترصع بآيات الظلم. وبينما لا يستطيع المرء أن يجعل الزمن يعود إلى الوراء، ليمحق الميراث الاستعماري للحضارة الغربية، فإنه من الممكن إبطال فعالية هذا الميراث بشكل جزئي عن طريق تأسيس ممارسات بديلة وقيم بديلة مصحوبة بالعزم على قلب تأثيرات الاستعمارية رأسا على عقب. إن التنسيق بين عناصر متغايرة الخواص مع تشديد خاص على تقويض دعائم الفهم الاستعماري للاختلاف الثقافي سيغدو الطريق البديل لبناء الهوية من حيث ننزع إلى الإهابة بمنظور بعد - استعماري أو سياق بعد - استعماري.

وإذا كان المنظور بعد - الاستعماري يفضي إلى الإقرار بواقعية الاستعمارية (أو بالحرب ضدها) في بناء قيم ثقافية أو هويات شخصية، فما الذي يفضي إليه المذهب النسوي بعد - الاستعماري فيما يتعلق بمشكلة التواصل العابر للثقافات؟ يقبل التنوير المعتقد القائل بحيادية العلامة وبالانفصال بين الذات والموضوع في المعرفة، أما الهويات بعد - الاستعمارية فتضع هذا المعتقد موضع التساؤل والبحث. إنهم يشيرون إلى

أن هذه الفروض السـميوطيقية والإبيستمية (*) يرتد صداها في أجساد النسـاء وفي فعاليات جودة حياتهن. وكما تلاحظ ناقدة أدبية من شـيلي هي نيللي ريتشـارد، ينبغي أن يكون النقد النسـوي (بعد - الاسـتعماري) قادرا على تعرية المصالح المُنسـقة للثقافة المهيمنة المختفية وراء «شفافية محايـدة مفترضة في العلامات وفي نموذج إعـادة الإنتاج المحاكي لتلبية حاجات السـوق من خلال تلبية حاجات المسـتهلك السـلبي» (Richard 1996، 744).

عـلاوة على هذا، فكما أوضحت غاياتري سـبيفاك بالمثال السـديد الـذي طرحته عـن طريق الإشـارة إلى الأسـر المَدينة فـي الهند، نجد مصالح الرأسمالية العالمية العابرة للقوميات متوارية خلف الحياد المزعوم للاستهلاك العالمي وليست محايدة-جنوسيا.

> في «الهند» الحديثة، ثمة «مجتمع» من عمالة السـخرة، حيث الوسـيلة الوحيدة لسـداد الديون بمعدلات فوائدها الباهظة هي سـند عبوديـة متوارث ... [الحياة الأسـرية بموجبه في مسـتوى الكفـاف] وهناك اسـتعباد للدعارة، حيث الفتيات والنسـاء المُسخّرات أو من أهل الأسر المَدينة ويتـم دفعهن معاً كأجسـاد تخضع للاسـتغلال الجنسـي والاقتصادي. (Spivak 1993، 82)

أما الشفافية الخادعة للعلامات، والتوسع المتزايد للاستهلاك السلبي، واللجوء إلى القـروض كآلية عينية للحفاظ على الاسـتهلاك، والمعدلات الباهظة للفائدة المفروضة على سـكان هم بالفعل تابعون خانعون، وجسد المـرأة بوصفه «المثـال الأخير في منظومة [عالميـة] لا تزال القروض هي المنظـم العام لهـا» (Spivak 1993، 82) فهذه كلها أشـكال مترابطة من الاستغلال لا يستطيع أن يتصدى لها في هذا العصر إلا المذاهب النسوية بعد - الاسـتعمارية. وسواء في شـيلي أو الهند، أو في موضع أقرب إلى موطن الاستعمارية، تنبهنا النسوية بعد - الاستعمارية إلى أصوات الذوات المنقسمة وهي تفكك منطق الكُلانية في ضوء الغيرية الثقافية.

(*) السـميوطيقا هـي البحث في الإشـارات والعلامـات والرموز ودلالاتهـا الاجتماعية. أما الإبيستمية فهي المعرفية الخالصة. [المترجمة].

القوة الفاعلة النسوية وهيكلة النظام التصوري الرمزي

هذه الملاحظات حول عمالة السخرة تلقي الضوء على نقطة ختامية من حيث هي نقطة مألوفة للنسويات؛ وأعني بها أن القمع الأقصى الذي يمكن أن يمر بخبرة الكائن البشري هو أن يكون محروما من أي قوة فاعلة ذات مغزى. ها هي بل هوكس bell hooks(*)، وهي نسوية أمريكية من أصول أفريقية، تصف القمع بأنه افتقاد فرص الاختيار[13] وأنا أسلم بهذا ليعني أن القهر ينطوي على الظروف التي يكون الشخص فيها محروما من القوة الفاعلة، أو تكون الخيارات المطروحة أمامه محدودة تخفق في تعزيز منافعه الخاصة على نحو فعال.

وإذا نظرنا إلى الظروف التي قد تمكن للنساء على مستوى العالم من تعزيز منافعهن الخاصة، سنرى مجموعة من المصالح القوية تنتصب ضد المرأة. هناك الأصوليات الدينية المكينة في جميع أنحاء العالم وفي مختلف الثقافات وهي تسعى إلى أن تحدد للنساء ما هو خير لهن وما ينبغي عليهن فعله بلغة قاطعة مطلقة. وأيضا يضع الأصوليون تعريفات لمعنى «الأمة» و«الأسرة» بلغة قاطعة، ويرفعون من شأن التضحية بالنفس وأحيانا الحرب، بينما يمنعون المتأثرين بهذه الأيديولوجيات من أن يتصرفوا وفقا لما يرغبون في فعله من أجل تحقيق الذات ومن أجل السعادة. وعلاوة على هذا، تخرج بعض الحكومات والمؤسسات الخاصة بمكاسب مادية هائلة من عمل المرأة رخيص الأجر ومن الأدوار التقليدية للمرأة في رعاية الأسرة. ثمة قوى في المجتمع تستفيد من أن ينتهي المآل بالمرأة إلى البغاء، أو أن تبقى أمية، أو ملزمة بظروف اجتماعية منذ صباها فصاعدا تخضعها للعنف والانتهاك المتكررين. ولا يبدو أن ثمة شيئا يمكن أن يكون حميدا أكثر من أخلاقيات نسوية عالمية موضوعة من أجل تحديد وتصويب مثل هذه المشكلات. وكيفية إجراء هذا تتطلب، على أي حال، إعادة التفكير بشكل حذر واعٍ في كيفية استخدام مفاهيم الجنوسة والهوية والقمع.

(*) بل هوكس bell hooks هو اسم الشهرة الذي توقع به غلوريا جين واتكنز G. J. Watkins كتاباتها. وتشدد على أن يكتب الاسم هكذا من دون أن يبدأ بحروف مكبرة وفقا لقواعد الكتابة. واتكنز نسوية أمريكية وناشطة في مجال الدعوة لحقوق المرأة. ولدت في العام 1952 واشتهرت بمقارباتها بعد-الحداثية لقضايا العنصرية والرأسمالية. أخذت هذا الاسم الذي أرادت أن تشتهر به من اسم جدتها الكبرى لأمها Bell Blair Hooks. [المترجمة].

يحتاج التفكير الأخلاقي النسوي، فيما أرى، إلى أن يكون «تفاوضيا» بشكل عابر للثقافات. يمكن ممارسة مثل هذه المفاوضات عن طريق الأفراد ليتناولوا كل حالة على حدة، أو بشكل جمعي عن طريق جماعات. إن مثول اتحادات بين الناس بمثل هذا التنوع يعطينا شيئا من الأمل في أن التواصل الفعال العابر للثقافات المشتبك بالتفاصيل الصغرى في حيوات الشعوب ليس ضربا من الخيال اليوتوبي. بيد أن الناس في الاتحادات المختلطة القائمة على المساواة، مقارنةً بممارسات الثقافات المهيمنة على الثقافات التابعة، لديهم دوافع قوية لكي يتفهم بعضهم بعضا، وكذلك للتواصل بعضهم مع بعض من أجل تعميق وتعضيد التفاهم بينهم. أمثال هؤلاء الناس يلزمون أنفسهم بأساليب للحياة، حيث إعطاء المهلة للمرء لكي يصل إلى رحاب الآخر، وكذلك إفساح المجال لاختلافات الآخر، كجزء لا يتجزأ من صميم نسيج الوجود اليومي، ليس مفروضا من الخارج ولا هو يحدث عرضا. وأيضا نفترض أن الناس في الاتحادات المختلطة لديهم الخبرة بالمنافع الإيجابية لاتحادهم إلى الحد الذي يجعلهم يفضلون تأكيد ما يظل لا متقايسا في آفاقهم الثقافية المنفصلة، هذا بدلا من منع الآخر من الدخول في حياتهم ومشاعرهم الحميمة. ولا شك في أن الأفراد الذين يعيشون أو يعملون بنجاح مع آخرين مختلفين ثقافيا هم ذوو مهارة عالية في التواصل، يصنعون استخداما أمثل لفرص المشاغل التفاعلية العابرة للثقافات. يضع المنظور النسوي بعد - الاستعماري في بؤرته الساطعة هذه الحقائق التفاعلية، عاملا على تفكيك ثنائية النماذج الإرشادية للأنا - الآخر، حيث يطرح كل من الطرفين دعاوى من أجل الاستبعاد المتبادل أو من أجل عالمين متساويين لكنهما منفصلان.

عن طريق العمل الجماعي، يستطيع النسويون إنجاز الكثير في رفع شأن التفاهم العابر للثقافات. وسواء ما إذا كانت هذه الجماعات كلها من النساء فقط أو تتضمن نسويات ونسويين، فلعل إسهامها الأساسي هو في بناء وتقوية شبكات التضامن. إن التضامن مصطلح عتيق، طويلا ما ألفه النشطاء، وعلى الرغم من ذلك فإن الظروف الراهنة مع الانتقال إلى القرن الحادي والعشرين تتطلب أن نعيد التفكير في معاني التضامن وأن نعمل على تنهيضها. يحتاج النسويون من الثقافات المهيمنة ومن القطاعات الأفضل

اقتصاديا إلى الاتصال عن كثب أكثر مع المشاريع التي ينكب عليها نسوة ونسويون من الأطراف والهامش. نحتاج إلى العمل الفعال لكسب التأييد ولانضواء الأصوات الآتية من الأطراف من أجل زعزعة وطأة الاستعمارية وقوى القمع الأخرى التي لاتزال ترسم معالم خطاب المركز. وليس معنى هذا أن خطاب الأطراف لا يحمل معالم تأثيرات الاستعمارية والعنصرية وأشكال القمع الأخرى، ولكن يعني أنه حين تحاول مثل هذه الأصوات أن تخاطب تلك القوى القمعية أو أن تنخرط في نقد ثقافي رائد يطبق أفكارا حديثة، فإن ثمة رباطا متينا يربط بيننا جميعا، على الرغم من الاختلافات بيننا. والأمر متروك لنا نحن لكي نتعرف على المركزية التي يمثلها هذا الرباط (الآخر) وأن نبذل الجهد في مساعدته على أن يَحتل موقعه الشرعي الذي تأخر طويلا في النظام الرمزي والتصور الثقافي الغربيين. ليس هناك استعانة بشيء آخر، بل فقط زعزعة مفهوم الحداثة وإزاحته من عرشه التصوري وتبني طرق بديلة للعلاقات وللمعرفة لا تعود تستبعد من «الموطن»(*) واقع أمريكا اللاتينية وواقع آسيا وأفريقيا والشعوب الأخرى المُهمَّشة ثقافيا.

وإني لأعتقد أن النسوية الغربية من دون تبنيها لمنظور بعد - استعماري انفتاحي لا يمكنها أن تصل إلى نقطة النضج في عصرنا هذا الذي هو عصر المخاطرات العالمية العابرة للقوميات والذي يحمل معالم هجرة الشتات. وإذا تبنت هذا المنظور، سوف ننأى بهوياتنا عن التصور الكلاني للثقافة ونصل إلى النقطة التي نرى فيها أنفسنا موضوعات للاختلاف الثقافي. يحتاج الغرب إلى أن يتعلم كيف يخرج من إسار خطاه الاستعمارية ويبدأ في مواجهة واقع البيئة التابعة له وثقافات الشعوب التي حرمها من حقوقها ولايزال يعمل على حرمانها. إنه تحدٍ عسير مطروح أمامنا لكنه ليس مهمة مستحيلة، ولهذا يتواصل الكفاح.

(*) تقصد الكاتبة من الموطن أو الوطن home واقع ثقافتها الغربية الاستعمارية، أو التي كانت استعمارية وينبغي أن تصبح بعد - استعمارية لا ترفض الآخر، ولا تعتبره تابعا أو مهمشا. [المترجمة].

4

كيف نفكر تفكيرا عالميا: توسيع حدود الخيال

لورين كود

أناقش هنا بعض التساؤلات الإبستمولوجية التي تثيرها مشروعات محاولة التفكير تفكيرا عالميا، وذلك في ضوء استحالة تأكيد تماثل العالم. وعن طريق قراءة مقال لتشاندرا تالبيد موهانتي، ألقي الضوء على إحدى استراتيجيات الإبحار في مشروع، بيئي، من هذا القبيل. وأختم حديثي باقتراح مفاده أن حدود الشمال - الجنوب بين كندا والولايات المتحدة الأمريكية قد ولَّدت بضعا من مسائل الغيرية الثقافية التي لم نعترف بها بعد.

«ما نتمسك بأنه يمثل طبيعة المعرفة، ليس متحررا من الثقافة، بل يتحدد ويتعين بالمنهجيات والمعطيات التي تجيزها الثقافات المهيمنة»

أوفيليا شوته

إن الشعار «فَكرّ عالميا وتَصرفْ محليا» لشعار ملهم للنسوية الغربية، ويمثل تحديا في الأسئلة الإبستمولوجية التي يطرحها. إنه وليد التفاؤل واليأس. ما يمنحه من تفاؤل تتجلى آفاقه في التأثيرات التحولية للمشاريع التحررية التي تقع داخل نطاق المعرفة المحلية المسؤولة (بحدودها القابلة لأن تكون موضع تفاوض)، وفي خيال الممارسين، وفي قدرته على الامتداد إلى أمكنة أقل اتساما بسمة المحلية. تحمل الإنجازات المحلية تعزيزا وصقلا للمعارف التي تمدنا بها الممارسة، إنها تقوي أو تعدّل مضمون المفاهيم الحاكمة للعدالة والحق، تشي بتفاؤلية في مصلحة المجال العالمي للنسوية. ومع هذا تبقى مخاطر المغامرة إلى ما هو أبعد: مغامرة اقتحام أقاليم - خطابيا أو جغرافيا أو ثقافيا - حيث نجد المنظرين والناشطين لا يعرفون ما يتحدثون عنه، وحيث اليقظة في مواجهة الإمبريالية المعرفية والاستعمار المتجدد إلزام ثابت. لذلك تكون التشاؤمية في الغالب أمرا جيدا حين يبدل المنظرون/ النشطاء مواقعهم، يحاولون إعادة تمثيل أدوار النجاح المحلي على الصعيد العالمي، يواجهون ضيق حدودهم، ويأسهم من عدم القدرة على الانتقال إلى مسائل أخرى شبه محلية وتأثيرهم فيما وراء الخيال الذي يمكن معرفته على المستوى المحلي. مثل هذه الأفكار مغروسة في الشعار «فكر عالميا وتصرف محليا»، الذي رفعه المؤتمر الدولي للتخصصات المعنية بالمرأة في أديلَيد Adelaide في العام 1996، حيث تراوحت المناقشات بين اليأس والتفاؤل.

وفي مؤتمر «الجمعية الفلسفية الأمريكية (A.P.A)» الذي عقد في العام 1997، طلبت شعبة المحيط الهادي من المشاركين في ندوة «النسبوية الثقافية والنسوية العالمية»، عبر خطابات الدعوة الموجهة إليهم، أن يعالجوا «**المعضلة البادية التي تطرحها المتطلبات المعيارية للنسبوية الثقافية حين تتصادم مع العقيدة الأخلاقية التي يتمسكون بها بشأن ما هو عدل وحق**» (التشديد من عندي)(*)؛ وأن يقترحوا

(*) تكتب لوريان كود - كاتبة هذا الفصل - بأسلوب يتحرى شيئا من الإغراب والتعقيد، ويزيد هذا إكثارها من تقويس بعض الكلمات في السياق. وجميع الأقواس في متن هذا الفصل من وضع المؤلفة، وواردة في الأصل الإنجليزي. كذلك تميل كثيرا إلى ضم كلمتين بينهما شارطة ليصنعا كلمة واحدة أو معنى متميزا. ويضاعف من تعقيد أسلوبها وصعوبته ميلها إلى الجمل المطولة من ناحية، ومن الناحية الأخرى الحديث بالتشبيهات الاستقرابية أو المجازية كأنها الأمر الواقع. [المترجمة].

«نموذجا نظريا» مستجدا لمواجهة التهديد الإمبريالي الثقافي المتضمن في «الاستراتيجية العالمية المتفائلة للمقاربة النفعية... التي تدعمها العقلانية الأخلاقية». يلح هذا التهديد إلحاحا خاصا على حياة النساء، حيث الالتجاء إلى النسبوية الثقافية يزعم مناعة محلية في مواجهة النقد العالمي، كما في تحذيرات أصحاب النسوية الغربية البيضاء الموسرة بـ «التراجع» عن إدانة ممارسات تفرض تدهور وضع الأنثى واستغلالها، في المنزل أو خارجه، وهو ما يختلف تماما عن «عاداتنا وتقاليدنا». ختان الإناث مثال واضح - بل هو استشهاد صارخ - للممارسة الراسخة محليا التي تخرق مبادئ النسوية (الغربية)، وبشأنه نجد أن التعبير المكرور المبتذل «لحم إنسان سم لإنسان آخر» يصعب ضغطه ليزعم براءة سياسية.

وأنا أفترض، في هذه المناقشة، الحاجة الملحة لمعرفة من الذي يوضع «معتقده الأخلاقي الذي يشدد في التمسك به» على المحك في هذه المساجلات التي تخترق الخطاب السياسي الليبرالي عن التسامح. ولكني لا أفترض، ولا حتى بصورة ضمنية (على نحو ما يبدو سؤال الندوة المذكورة)، أن الهدف هو الهروب من النسبوية الثقافية، على الرغم من طبيعتها المثيرة للجدل. وإذ نقرأ التفاؤل العالمي بوصفه مشروعا لإحراز الحد الأقصى من التجانس (الاقتصادي - الاجتماعي) وكفاءة الإنتاجية المادية بشكل موحد عبر الموارد العالمية البشرية و«الطبيعية»، فإني أعتبر هذا التفاؤل متواطئا حتما في تعزيز الإمبريالية الثقافية، وبالتالي في تطعيم حدود الخيال المعرفي باليقينيات الذاتية للعالم الموسر. إني أضع تخطيطا نظريا للتفاوض من داخل الاختلافات التي تتخذها النسبوية الثقافية والنسوية العالمية منطلقات لهما بأشكال مختلفة: إنه نموذج بيئي نعتمده لأنه بارز على مستوى العالم في توسيع حدود الخيال (أو الخيالات) تجاه الحساسية المحلية المستجيبة والمسؤولة، سواء كانت قريبة من «الوطن» أو بعيدة عنه.

إن استهداف أسـئلة إبسـتمولوجية على طول خط طيف العالمي/المحلـي، إنما يثير أسـئلة عفى عليها الزمن بشـأن النسـبوية مقابل المطلقية. وفي قمة أوان الإمبريالية الثقافية سـادت خرافة مفادها أن التبـادل الحقيقي بين المحلـي والعالمي كان ممكنا، سـادت على الأقل فـي مراكز القوة الاسـتعمارية، وبالتالي كانـت مهيمنة على الأصوات المسـموعة في تلك المسـائل. كانت المعارف المُنتَجـة والصوابية الماثلة جميعهـا عليمة بمفاهيـم للحق والعدل تزعم عمومية: كانت الرسـالة الاسـتعمارية هي مد نطاقها لتصل إلى الأقاليم غير «المستيرة»، حيث سـيتم بموجب ذلك الاعتراف بهذه المفاهيـم كحقيقة واضحة بذاتها. وكانت إشـراقة العلم الوضعـي التجريبي في ذرا القوى الاسـتعمارية تعزيزا لذلك النموذج. ودعمت الصلاحية الكونية العامة البادية في جُل العلوم الطبيعية من قدرة العلم على الزعم بمواءمته عالميا، وبالتالي على أن يضرب عرض الحائط بالخزعبلات المحلية، وفي اقترانه بالفرضية الأوليـة الملحة بوحدة العلم، ألهب الاعتقـاد بأن كل الحقائق المحلية - أي التـي لا تنتمي إلـى ذلك العلم الفيزيائي - تقيـم مصداقيتها على قـدر ما تبديه مـن مثول يتجاوز نطاق الحـدود المحلية فقط. على أن ارتباط العلم بالاسـتعمارية يسـتحق اهتماما جادا. إن نقاد النسبوية، على الصعيديـن الثقافي والمعرفي، غالبا ما يدعون أن النسـبوية هي الأخرى فرضية أوليـة لأصحاب الامتياز الفائق الذين يرون أنفسـهم في وضع يسـتطيعون معه تشـكيل هذا العالم بصورة جيدة، متجاوزين المعوقـات المادية. ولكني أعتقد أن هـذه الحجة التي يطرحها المناهض للنسـبوية حجـة مثلومة، يطعن فيها الاعتـراف المعارض بأن أصحاب الامتيـاز الفائـق هم - على وجه الدقة - الذيـن يزعمون أنهم يملكون مفاتيـح القصة الواحدة الحقيقية، مفترضين أن حديثهم يتجاوز حدود المكان وموجه للجميع، ويصادرون على استقلال المادة الذي يعزز الوهم الموضوعي، وباسـم هذا الوهم توصم النسبوية بأنها لا عقلانية. أولئك فقط هم الذين يسـتطيعون تخيل أن العقائد التي نستمسك «نحن» بها هي نواتج مباشرة للعدل وللحق، بألف ولام العهد.

وإذ يزكي هذا استحالة تأكيد التماثل على مستوى العالم، ولا حتى تحت اسم التضامن الأختي بين النساء(*)، وبعد كل ما شكل الثقافة الغربية من مركزية إثنية ومركزية - ذكورية وطبقية ومركزية - أوروبية ومركزية عقيدة الميل إلى الجنس الآخر، وما سوى هذا من «مركزيات»، ومع الآثار القمعية الاختزالية للعلوم الاجتماعية النفعية - الوضعية التي تتعاون في تسويغ شرعية «التفاؤل العالمي»، فإني أقترح أن التفكير العالمي المسؤول لا يتطلب النسبوية الثقافية فقط، بل أيضا نسبوية إبستمولوجية مخففة مرتبطة بـ «نزعة ارتيابية صحية» (1). إني أعمل بمفهوم متقلص للنسبوية ينأى عن منع مقولة «كل شي يصلح anything goes» (**) التي يكيل خصوم النسبوية ضدها الهجمات. إنها نسبوية «مخففة» في اعترافها بأن بنية المعرفة دائما كأي شيء قديم الشكل أو الصنع تقيدها مقاومة الوقائع المادية والاجتماعية - الإنسانية. ومع هذا يمكننا أن نستعير كلمات بيتر نوفيك Peter Novick بأن النسبوية هي الاعتراف «بتعددية معايير المعرفة، وإنكار إمكان معرفة الحقيقة المطلقة الموضوعية الكونية» (1988، 167)(2). وفي هذا السياق تتجلى في النسبوية «نزعتها الارتيابية الصحية» في رد فعلها ضد مزاعم عالمية مفرطة وغير مسؤولة، خضع إفراطها للمساجلة والمفاوضة بشكل جماعي مع المراعاة الواجبة للخصوصيات المحلية والمضامين العالمية.

(*) الأفضل أن نقول التضامن الأختي وليس الأخوي، فهي sisterly solidarity. ولئن كانت غير مستساغة في السمع العربي، فهي من المشتقات الجديدة التي نحتتها النسوية الغربية، وتنتظر أن ننحت لها مقابلات عربية. خصوصا أن الأختية - كما سنلاحظ - من مواقع مختلفة في هذا الكتاب، وكما هو معروف، من مفاهيم الفلسفة النسوية المهمة، من حيث إنها تنزع إلى اصطناع تضامنات بين النساء تحول بين النسوية وبين أن تكون رؤية فردية أو محلية أو خاصة. [المترجمة].

(**) هذا الشعار الذي يمكن أيضا ترجمته: "كله ماش"، قد صاغه فيلسوف العلم الشهير الذي أشرنا إليه في التصدير بول فييرآبند P. Féyerabend (١٩٢٢- ١٩٩٦) فيلسوف التعددية المنهجية ورائد ما بعد الحداثة والنسبوية في فلسفة العلوم ليجسد دعواه بأنه لا يوجد منهج علمي واحد ووحيد بألف ولام العهد، بل كل أساليب التفكير مقبولة، على قدر ما تفضي إلى حلول للمشكلات العلمية ولإثراء المعرفة العلمية بدلا من إفقارها وإنضابها بقصرها على منهج واحد ووحيد، تعتمده الحضارة الغربية بوصفه المنهج المميز للعلم الحديث. سوف تذكر المؤلفة فييرآبند في خاتمة الفقرة القادمة. وهو بشكل عام فيلسوف أثير لدى النزعة النسوية مادامت تبحث عن التعددية الثقافية والنسبوية ورفض المركزية الغربية. [المترجمة].

والآن قلة من النسويات اللائي يتخذن مواقعهن في مناطق سيطرة الثقافة الأنجلو - أمريكية، يمكن افتراض أنهن يتحدثن عن المرأة حيثما تكون، أو من ناحية أخرى عن نساء «مثلنا تماما»، خصوصا وأنه ليس من السهل أن نحدد بدقة «نحن» و«نا» لنزعم تجانسا. وعلى معارضي النسبوية افتراض «أننا» جميعا متطابقات في الهوية، ولأغراض إبستمولوجية يتصادف للظروف المادية - المحلية أن تمارس فعلها في وضع بعض القيود؛ ذلك أن مغزى العالم يتحدد لنا جميعا بالطريقة نفسها؛ و«المعرفة لها معنى كوني عام يتوحد إيقاعه» [3]. وأنا على أي حال آخذ دعوى أوفيليا شوته مأخذ الجد، وهي دعوى مفادها أن «ما نتمسك بأنه يمثل *طبيعة المعرفة* ليس متحررا من الثقافة، بل إنه يتحدد ويتعين بالمنهجيات والمعطيات التي تجيزها الثقافات المهيمنة» (التشديد من عندي 1998، 55). وليس مأربي أن أضم شوته إلى قائمة المشاركين في بدعة النسبوية، ولكن أن أوضح دوافعي. وبصحبة فييرآبند أجد في النسبوية «سلاحا ضد الطغيان الفكري» (1987، 19).

ومثل معظم الأسلحة، هناك حدود لفاعليتها. ولنأخذ القانون الذي سنته جماعة طالبان في أفغانستان، ويشترط أن تكون النوافذ السفلية محجوبة تماما بالستائر، والنوافذ العلوية محجوبة بستائر لا تقل عن ست أقدام، كي لا تثير رؤية النساء مشاعر الرجال. النسبوية التي توجب التسامح التام لن تجد أساسا للإدانة. وأظل غير نادمة في مواجهة التذكير بهذا، ليس لكي «نجعل آلاف الطغاة يزدهر طغيانهم»، ولكن لأنه حتى لو كانت النسبوية - النسبوية الثقافية الحاسمة - تتطرق إلى ما هو ضد الحدود الخاصة بها في مثل هذه الظروف، فمن البيّن أنها أفضل من البدائل الإمبريالية التي لا تعترف بحدود. وليست النسبوية التي أصدق عليها موقعا للتسامح التام: إنها حاسمة ومخففة معا. إن ثنائية النسبوية - المطلقية الفاصلة، مع تحذيراتها ضد عجز التسامح أو السكون السياسي إزاء اللاحسم، ترتبط تاريخيا بالنواتج الجانبية لموضوعية النزعة العلموية الوضعية. تلك الثنائية تنصب فخا من المفاهيم، تأثيره في الخطاب أقوى من تأثيره في الممارسة الفعلية، وتطالب النسويات وسواهن من أصحاب

الاتجاهات بعد - الماهوية بالانخــراط في طقوس للتنازلات التي تصرف الانتباه عن الفطنة التأويلية الذكية التي تفضي إليها النســبوية الحاسمة المدروسة جيدا والحساسة للمحلية.

رجــع صدى موقفي فيمــا تصدق عليه لوري شــريغ Laurie Shrage نصيرة النســبوية، وذلك في كتابها «المعضلات الأخلاقية للنسوية Moral Dilemmas of Feminism» الذي هو عمل تأويلي على نحو صريح. ولعل أكثــر مكوناته فاعلية في هرمنيوطيقيــة الارتيابية التي تأخذ حذرها من الموضوعيــة ذات العموميــة الكونية والأوصاف المحايــدة والأحكام. يقوم هذا العمل بشــكل أساســي على «المقارنات العابرة للثقافات» التي تمكّن مــن «النقد الحاســم» (Shrage 1994، 26 - 27). وأعتقد أن النســوية في نهايات القرن العشــرين يجــب عليها أن تعمل فــي الأراضي الواقعة بين المحلي والعالمي (ومع ذلك، ليس في منطقة وســطى ولا في الســكون أو التســامح الذي تتســاوى أمامه كل البدائل). يبالغ مناهضو النســبوية فــي تأثرات «المنحدر الزلق» للتعاطف النســبوي، والــذي نادرا ما يفضي منطقه إلى الهبوط بصنــع - المعرفة إلى أغوار اللاعقلانية غير النقدية. ولــذا، فأنا أقل اهتماما بحل المعضلة المطروحة أمام المشــاركين في ندوة مؤتمر شــعبة المحيط الهادي في «الجمعية الفلســفية الأمريكية»، وأهتم أكثر بأن أرى كيف يمكن أن يفيد هذا في إرشاد إنتاج المعرفة والممارسات الأخلاقية السياســية، بالعمل فيما بين المحلي والعالمي، النســبوى المطلق والمطلق النسبوي.

ولكــي أصطنع بؤرة تتمحــور حولها تحليلاتي منهجيــا ومعرفيا، ســوف أتقدم بقراءة لمقال تشــاندرا تالبيد موهانتي (1997) «العمال النســاء (*) وسيناريوهات الرأسمالية: أيديولوجيات الهيمنة والمصالح المشــتركة وسياســات التضامــن Women Workers and Capitalist Scripts : Ideologies of Domination، Common Interests، and the Politics of Solidarity». يشــير عنوان المقال إلى أنه يشــتبك

(*) لا بــد أن نقــول «العمال النســاء»، لأن تعبير «المرأة العاملة» أو «العاملــة» في اللغة العربية الدارجة لا يفيد انتماء المرأة إلى طبقة العمال تحديدا، بقدر ما يشــمل المرأة التي تمارس عملا مأجورا خارج المنزل من أي طبقة كانت. [المترجمة].

بتعدد الثقافات وبالعالمية، ويطرح موطئا للولوج إلى المطالب الناشـئة عن إلحـاح التفكير على الصعيـد العالمي، لعدة أسـباب: فأنا أقرأه كعمل في أفضل أنماط الإبستمولوجيا الطبيعانية. وأستصوب قدرته على توسـيع حـدود خيال قرائه ليس عن طريـق التجنيس أو تجميع الغريب والمألوف، بل عن طريق التحديد الحذر الواعي للنواتج العالمية المسـتخلصة من رسـم مرهف لخرائط المحلية فـي مقارنات نقدية عابـرة للثقافات. تحددً موهانتي مجالا مؤثرا للدليل الذي يبين الآثار القمعية للتفاؤلية العالمية، خصوصا بالنسبة إلى عمل المرأة. وأنا أقرأ مقالهـا من حيث إنه يقدم إشـارة بيّنة لكيفية المضي قدما في تطوير جهـاز إيكولوجي(*) قُدَّ علـى قَدِّ النظرية مثل هـذا الذي أعمل من أجل تنقيحـه. لم أختر الانخراط في نقد تفاصيـل تحليلها هنا، ولا استجواب فرضياته النظرية، بل اخترت قراءته خصيصا؛ لأنه مطابق لمقتضيات تطوير الاستراتيجيات المنهجية من أجل تفكير عالمي تؤطره البيئة الطبيعية.

وفي مقال لي يستهدف المضامين النسوية للإبستمولوجيا الطبيعية لكواين وما بعد كواين (Code 1996)، أتمسـك بأن المختبر ليس المكان الوحيـد ولا هـو المكان الأفضل لكـي يدرس الإبسـتمولوجيون المعرفة الإنسـانية «الطبيعية» من أجل تنقيح إبستمولوجيات تستمسك بتواصلٍ أوضح في الخبرات المعرفية - «المعارف الطبيعية» - بأفضل مما توضحه الإبستمولوجيات الأصولية (**) المعيارية -الأولانية. وإني لأناصر تحويل الانتباه إلى كيفية صنع المعرفة وانتشارها في مواقف سوف تترافق معها الدعوة الأكبر إلى عنـوان صعب المنال هو «الطبيعية». ينصب اهتمامي على سبل جمع الدليل التجريبي وعلى الفرضيات المتعلقة بمجال الدليل من حيث ما يؤديه في النظريات التنظيمية. دعواي بإيجاز هي أن الدليل

(*) إيكولوجـي أي بيئي. والإيكولوجـي ecology الذي يعني علم البيئـة، ويعني أيضا البيئة الطبيعيـة، مثل كثيـر من المصطلحات المسـتجدة التي يكون تعريبها ونقلهـا بصورتها الأجنبية إلـى اللغـة العربية في بعض الأحيـان، أو في بعض المواضع، أفضل مـن ترجمتها إلى العربية. [المترجمة].

(**) أصولي هنا نسبة إلى أصول مبحث الإبستمولوجيا التقليدية في الفلسفة، فلا يتبادر إلى الذهن أي أصول أو أصوليات أخرى. [المترجمة].

المأخوذ من مواقع أكثر دنيوية لإنتاج المعرفة يمكن أن يهبنا نقاط انطلاق نحـــو البحث الطبيعاني أفضل، وإن تكـــن أقل تنميقا من تلك التي يهبنا إياهـــا جُل الدليل المختبـــري، لأنه أكثر طواعية فـــي التحول إلى نضد تُســـن فيه مســـائل المعرفة في حياة الناس وسياســـات المعرفة. غير أن دليـــل الحيـــاة اليومية جدا هذا لا يفضي إلى نـــواتج «وصفية محضة»، وهي تهمة اعتاد أعداء النزعـــة الطبيعانية توجيهها (Kim 1994). إن التوصيفات ورسم الخرائط والأحكام التي تفصل الدليل عن الضوضاء العارضة دائما مشـــبعة بالقيمة، ناتجة عن محل ما وعن اختيار شخص ما أو جماعة ما؛ وهي بالتالي، مثيرة دائما للجدل. الأوصاف الجيدة لا تفصح عن نفســـها، ولا هي نهائية؛ لأن راســـب أوصاف الحس المشترك المســـلم بها تفتي بالتصورات اليوميـــة والمهنية للعالم وكيف يكون، وكيف يمكن «لنـــا» أن نعرفه [4]. وإذا كانت الإبســـتمولوجيات الأصولية تعمل بتوصيفات خاطئة للمعرفة «الطبيعية» والذاتية المعرفية – وهذا ما أراه – فالتوصيفات الأفضل إذن مســـألة حيوية. إنها محفزات للنقد الجيد، المبادئ المعيارية تُطعّم خامتها، وهي أسس نسوس عليها ونعمل.

في مقـــال موهانتي أمثلـــة تطلعنا عليها التجربـــة، وتخضع لتحليل تأويلـــي، وأنا آخذها كمثـــال نموذجي للبحث الطبيعانـــي المحلي الذي يستطيع تمكين المعارف العالمية (في تميزها عما هو محلي)، وفي داخله النســـبوية الثقافية مصانة حقا، ومع هذا تجعل الاستراتيجيات العالمية ذاتها نابضـــة ماثلة. محور اهتمامات موهانتـــي عمل المرأة، وخصوصا المرأة في العالم الثالث. ترســـم خرائط الاستراتيجيات والممارسات عبر مواقـــع أربعة توجد فيها المرأة منخرطة فـــي العمل الإنتاجي، في المنزل أو فـــي «الخارج». غرضها تبيان كيف يتم تمثيـــل عملها وقوتها الفاعلة ككادحـــة، في كل موقع، داخل إطار تصوري يكشـــف أيضا عن راســـب تصـــورات «الطبيعي»، الـــذي يطبع الاجتماعي ويطبع القســـمة المنزلية للعمـــل في مواقف تختلـــف بقدر اختلاف مصانع وادي الســـيلكون عن صناعة شـــرائط الزينة «في المنزل» في نارســـابور، ومواقف المهاجرات العاملات في بريطانيا.

إني أستخرج وضعا معرفيا أجده متضمنا في حجة موهانتي، من حيث هي مثال لممارسة الإبستمولوجيا التطبيعية. إنها تبين كيف أن التصورات التي نتلقاها عن المعرفة ثاوية في «التاريخ الطبيعي للبشر»، وهي جزء لا يتجزأ منه؛ تعرض الدور المتفاوت الذي تقوم به جماعات اجتماعية مختلفة [عديدة] في تشكيل وتدعيم اقتصاد اجتماعي - سياسي مجنوس إلى حد كبير؛ وترفع النقاب عن «الطابع الأيديولوجي لنسق القيمة» الذي يضمن هذا الاقتصاد من وراء مثول الموضوعية والصحة الكونية العامة [5]. تورد موهانتي دليلا تم تجميعه برهافة؛ لتبين أن هؤلاء العمال النساء يمكن أن يعرفن، ويعرفن بالفعل، عن أنفسهن وعن عملهن وعن الأسرة وعن النظام الاجتماعي والذكورة والأنوثة داخل الصورة الاجتماعية المهيمنة التي تكبل إمكان انطلاق الخيال إلى ما يتجاوزها. تقترح موهانتي روابط، وتنطلق من عالم عامة الناس لترسم نقاطا تحدد كيف أن «منطق الرأسمالية على الساحة العالمية المعاصرة» (1997، 28) يستغل نساء العالم الثالث ونساء العالم الأول معا. غير أنها تشدد على أن الطريق الأوحد لفهم الخصوصيات المحلية هو أن «نولي الانتباه لاشتراك واختلاف التواريخ العامة، عندنا/ عندهم» (28). يعارض مقالها صراحة «الأفكار اللاتاريخية عن الخبرة المشتركة والاستغلال، أو صلابة نساء العالم الثالث وما بين نساء العالمين الأول والثالث، وهذا يسهم جميعه في تطبيع المقولات المعيارية للنسوية الغربية عن الأنا والآخر» (28). وهكذا تعمل موهانتي بحذق وبراعة داخل النسبوية الثقافية والنسوية العالمية، من دون أن تسلّم بقوة خطابية متجانسة، ولكن تبين كيف أن النسبوية في فعاليتها الرهيفة إزاء الفوارق عبر الحدود تستطيع رسم خريطة للمعارف المتفاوتة لتؤسس الروابط وصلات القربى والعموميات، ولا تكون أبدا مطلقة بل قابلة دوما للتفاوض.

إنها عملية إطلاع على المعرفة، والمعارف التي تنتشر في هذه العملية تفتح الباب لمقارنات مطلعة ونقد عليم، من الناحية الإبستمولوجية ومن الناحية الأخلاقية - السياسية معا، عبر هذه الروابط التي لا هي استيعابية ولا هي انشقاقية. تبين موهانتي كيف أنه، مع اختلافات المواقف المحلية، «يتم تعريف النساء بعلاقتهن بالرجال والاقتران الزواجي»، وأن

العمل «يؤسس على الهوية الجنسية، في تعريفات عينية للأنوثة والذكورة والميل إلى الجنس الآخر» (12). إنها تخرج بدليل دامغ لتبين، مرة أخرى بشكل مخالف، «استغلال أجساد النساء وكدحهن لتوطيد أحلام عالمية ورغبات وأيديولوجيات للنجاح وللحياة الطيبة» (10). إن رَسْمَ موهانتي لتلك الخرائط «يصور بدقة العلاقات التبادلية بين الجنوسة والعرق والإثنية وأيديولوجيات العمل التي تموضع النساء في سياقات استغلالية معينة» (11). إنها تفضح أطر مفاهيمية تجعلنا «نستطيع تفهم الموازاة النسقية للأعمال المنزلية» (21)، وتقرر أن النساء يُقولَبن في داخل... هويات تعرفهن... بأنهن لسن عاملات» (14). العرضية وإمكان الاختلاف، والذرائعية المحلية لتلك التعريفات «التطبيعية» للعمل والعاملات تنبثق من تحليل موهانتي، برفقة آثار الجهاز الأيديولوجي المعقد الذي يجند لدعم بنيات استغلالية تزدهر على أكتافهن.

تتواتر هذه الأقاصيص التي تمعن في التفاؤلية، بقدر ما تمعن في التشاؤمية. تؤكد موهانتي على «محنة النساء العاملات الفقيرات وخبراتهن في البقاء وفي المقاومة؛ من أجل خلق أشكال تنظيمية جديدة لكسب لقمة العيش وتحسين حياتهن اليومية... وهذا يمنح إمكانات جديدة للكفاح وللفعل» (23). وتومئ الخرائط التي ترسمها إلى منهجية مقارنة تقوم على «مرسى جغرافي»، وهي تعتقد أنها منهجية تبين لنا أن «المحلي والعالمي يتواصلان حقا، من خلال علاقات التوازي والتقابل، وأحيانا الميل إلى التقارب... وهي علاقات تضع النساء في مواقعهن كعاملات بشكل يختلف أو يتماثل» [6]، وتغدو هذه التماثلات والتباينات الخطوط المتقاطعة للتقويمات النقدية للمعرفة المتداولة التي تهجر الاستنباطية من أجل نسبوية استقرائية (*) معتبرة، رهيفة للتفاصيل بقدر ما تتجنب الاختزالية؛ لكي تناصر تعددية التحليلات والمناهج.

(*) الاستقراء والاستنباط يمثلان المنهجين أو أسلوبي التفكير المتقابلين. الاستنباط استدلال هابط يبدأ من مقدمات كبرى في الذهن ليهبط منها إلى نتائج صغرى تلزم عنها. أما الاستقراء فهو العكس يبدأ من وقائع جزئية صغيرة ليخرج بتعميمها في قضية كبرى. الاستنباط خروج من الكل إلى الجزء؛ لذا لا يأتي بجديد، لكنه يقيني، فإذا كانت المقدمة صادقة فلا بد من أن تكون النتائج صادقة. أما الاستقراء فهو العكس يخرج من الجزء إلى الكل، فتحمل النتيجة أكثر مما حملت المقدمات، ولا يمكن أبدا أن يكون يقينيا. [المترجمة].

هكذا يساهم مقال موهانتي أيضا في مشروع نظري أكبر يبين أن النسبوية في مقابل المطلقية، من حيث هي إطار إبستمولوجي تنظيمي، ثنائية مفروضة أكثر من أن تكون «طبيعية». وعن طريق الأمثلة المضادة تبين لماذا يكون العمل داخل قيود هذه الثنائية مناوئا للمناقشة المعقولة «لما هو عدل وحق»، ولماذا يكون اختيار أي «طرف» من طرفيها يستهل طريق السقوط إلى منحدر الظلم. وعلاوة على هذا تكشف دراساتها عن التفاؤل العولمي باعتباره واحدا من طرق نحو العدالة والحق ولعله الطريق الأقل قابلية للتطبيق، وذلك على وجه الدقة بسبب من اختزاليته، التي لا تتطلب أية حركة تتجاوز حدود الخيال الضارب بجذوره في إمبريالية الوهم بالتماثل مع الذات. وذلكم هو أمضى اللمحات النقدية في المقال.

أما في البعد الإبداعي للمقال، فرسوم الخرائط تلك مماثلة لسرديات المناطق - الحيوية (*) التي هي جزء لا يتجزأ من المراجعات المجازية للإبستمولوجيا المصبوبة في قالب إيكولوجي. مثل هذه الإبستمولوجيا، التي أعمل في الوقت الراهن على تطويرها، سوف تتجنب عالي وسافل الخطاب البياني (**) للتمكن والهيمنة الذي يستمسك بثنائية النسبوية - المطلقية في المكان، كأنه الرقيب المتمكن: الخطاب البياني الذي

(*) المقصود بسرديات المناطق الحيوية أو المناطق البيولوجية bioregional narrative نتاج عمل مؤسسة دولية عابرة للقوميات تنشط بشكل خاص في أمريكا الشمالية، وتهدف إلى تصنيف ودراسة التنوع البيولوجي على سطح الأرض، من حيث علاقته بالبشر، وسبل الحفاظ المستديم عليه؛ حماية للبيئة، وبالتالي لسلامة مخططات التنمية. لا تقصد هذا المعنى بنصه وفصه، بل تشبيها استقرابيا. وعلى أي حال ليس هذا التشبيه من ابتداعها، فكما أشارت ضمنا، سبقها جيم تشيني وتحدث عن اختلاف المنظومات القيمية بين الجماعات البشرية في الأخلاقيات بعد - الاستعمارية بأنها الأخلاقيات، كأنها سرديات المناطق الحيوية، مما يرتبط بما يسمى الأخلاقيات البيئية. [المترجمة].

(**) كلمة rhetoric تعني بلاغة، ولكنها في الفلسفة الراهنة باتت تستعمل كثيرا بمعنى «خطاب»، بحيث يمكن القول إن هناك مصطلحين يستعملان الآن بمعنى خطاب: الأول discourse، وهو الأساسي والأكثر شيوعا، أما الثاني فهو rhetoric الذي بات يُستعمل أحيانا لا بمعنى البلاغة حرفيا، بل بمعنى الخطاب البليغ، أي خطاب على مستوى من الحرفية والتقنين والتخصصية، مما يعني أن rhetoric تشير إلى خطاب أرقى إذا صح التعبير. وفي هذا الاستعمال للمصطلح وضعنا له مقابلا عربيا: «الخطاب البياني». [المترجمة].

يدعم حلـــم (ولنقرأه: كابوس) التفاؤل العالمي. تلعب ســـرديات المناطق -الحيوية دورا بنائيا في التفكير الإيكولوجي لأنها، بتعبير جيم تشـــيني Jim Cheney، ترسو على أساس الجغرافيا، وليس على أساس السردية الخطية للذات التي تتخذ شـــكلا ماهويا؟ (1989، 126). إن سرديات المناطـــق - الحيوية ترســـم خريطة للعلاقـــات الإيكولوجية المحلية عن طريق كشـــف الشـــروط، الفيزيقية والخطابية معا، التـــي تدعم و/ أو تهدد الحياة البشـــرية وفاعليتها داخل خصوصيات الموائل والمؤسسات والمناطـــق والبيئات والمجتمعات، وعلاقاتهـــا المتداخلة التي نتتبعها على انفصال ونرســـم معالمها. وتتمثل صلابتها في رهافتها الســـياقية - في قدرتهـــا على عرض الظروف الجينيالوجيّة [*] (مواطن القوة) في صنع المعارف وانتشـــارها - وعرض الظروف المماثلة عبـــر المناطق المتاخمة والمناطق الأبعد. أما مخاطرها ففي اجتذاب ضيق أفق التفكير وتخاطر بالانبثـــاق عنه، شـــأنها في هذا شـــأن كل خطاب محلـــي: إنها تخاطر بالتصديق على الرومانتيكية والنرجســـية الجمالية. سرديات موهانتي تتفادى هذه المخاطر، حين تشير إلى التفكير الإيكولوجي الواعد.

بالتركيز على تفاصيل الذاتيات والأيديولوجيات والممارسات والقيم، وعلـــى الروابط والقواصم التـــي تفصل وتربط بينهـــا، يبتعد التفكير الإيكولوجي عن الأنا - وحدية الفردانية التي تأتم بها الإبستمولوجيات والأخلاقيات في التيار الفلســـفي الســـائد. وفي حين تقبل فرضيات التماثـــل المتجانس ذلك المعتقد الذي ذكرته أنا فيما ســـبق، أي أن كل مـــا هو محلي يمكن أن يقـــوم بوظيفته ليحل محل مـــا هو عالمي، فإن التفكيـــر الإيكولوجي يحترم الحدود، غير أنـــه يتحمس لعبور الحدود

(*) كان علم الجينيالوجيا genealougy في أصوله يماثل ما أسماه العرب علم الأنساب، فهو العلم الباحث في أصول أنساب العائلات وتسلسلها. ربما باتت له بعض الاستعمالات البيولوجية. ولكن منذ ظهور علم تاريخ الأفكار وســـواه انســـحبت الجينيالوجيا على الأفكار، وباتت فرعا من البحث يعنى بأصل الفكرة وإلى أي شـــيء تنسب، وكيف كان تسلسلها التاريخي حتى وصلت إلى الوضع الماثل؟ وباتت الجينيالوجيا أحد أساليب البحث الفلسفي الحديث المعتبرة، بفضل فلاسفة نذكر منهم الرائد فردريك نيتشه، وأيضا ميشيل فوكو. [المترجمة].

في اهتمامه بتفهـم الصلات، معترفا بالتمزقـات، وينقل المعاني عبر الاختلافات المحلية نقلا مسـؤولا ليحافظ على المعنى ويمد نطاقه في الوقت نفسه.

مجمل القول إن دراسـات موهانتي لعمل المرأة تمنح قراءها، بعد كل شيء، سبلا لتخيل كيفية التفكير والفعل محليا وعالميا معا. وعلى الرغم من التشاؤمية التي سادت مناقشتي هنا، فإن مقصدي، أيضا، أن أهيب بضرورة التفكير العالمي. تسـهم المقارنات المحلية - العالمية إسـهاما حاسما في الانعكاسـية التي تميز التفكير في آواخر القرن العشرين. وتسـلط الضوء على العَرَضية والغرابة في ما هو مألوف ومحلـي، وحتى وهي تفتح إمكانات لـم تصبح بعد موضوعا للتفكير فإنها تتوارى بفعل افتراضات وممارسـات محلية راسبة. وحتى أدق أشكال التفكير في المحلي وأكثرها تفصيلا تخاطر بفقدان استبصار آثارهـا القمعيـة، وكيف أنها غالبا ما تكون، فـي واقع الأمر، عالمية في توجيهها لقواها نحو الاسـتغلال. وهكذا يكـون التفكير العالمي جوهريـا لنفهم كيفية الحفاظ على السـلطة والامتيازات من جانب الشركات والأنظمة والعمليات والأجندات التي هي بلا جدال محلية خالصة. تُذكرنا غان جريمشـو Jean Grimshaw بـ «الآثار العميقة على حياة النساء» من جانب «الشركات متعددة الجنسية التي هي في العـادة قصية نائية عن خبرة الحيـاة اليومية» (1986،102). يجب تتبع واسـتجواب هذه الآثار في الأدوار الإقليمية واسـعة الاختلاف لتلك الشركات.

إن السـرديات الإقليمية - الحيوية المسـؤولة تتمتـع بتعدد المناحي وبالنقـد الذاتـي، لا واحدة منها تبرز كخبر نهائـي أوحد. ومن ثم فإن تركيزي على تحليل موهانتي لا يعطي إلا تخطيطا عاما لكيفية عمل مثل تلك السرديات. وإذ تبنى من كشـوف مشاريع عديدة، فإنها مستمرة، مفتوحـة لإعادة التقويم المتواصل، متأهبة لاسـتهداف المراجعات التي تتطلب كشـف التنافر. ليس الهدف تركيبـا نهائيا، ولا هو التقارب في نهاية المطاف، بل هو تمهيد الأراضي لسـرديات أفضل يمكن اتخاذها

فـــي العودة إلى الموقع، وإعادة بناء الموقـــع إذا لزم الأمر، ولكن من دون إيقاف الفعل في الوقت نفســـه. إن استخدام هذه السرديات كفرضيات يظهر فعالياتهـــا ويظهر قصورها. ويمكن أن يبدو كمطلب غير معقول، بيد أن الخاصية التجريبية المستجيبة للأدلة لمثل هذه «الممارسة عميقة التفكير» (Heldke 1992) تشهد على إمكانيتها [7].

إن النســـوية العالمية عند موهانتي تتجاوز حدود التنظير للاختلافات بين «النساء» وفي وســـطهن وداخل عوالمهن، وتعمل، أيضا بشكل مختلف، منطلقة من «سياسات الاختلاف» في التأكيد على القيم والسلطة والمعاني داخـــل مواقع انتظمت في شـــكل تراتب هرمي، مواقـــع ذاتيات العامل و/ أو المســـتهلك. وباقتفاء خطى بارنت Barnet وكافانا Cavanagh، ترســـم خرائـــط الســـاحة العالمية عبـــر أربع «شـــبكات» متداخلة: بـــازار الثقافة العالمية، والســـوق التجارية العالمية، ومكان العمل العالمي، والشـــبكة المالية العالميـــة (1997، 10). في كل منها تعمـــل أيديولوجيات الذكورة والأنوثة والجنس على تأبيد الحرمان النفســـي والاجتماعي للنســـاء. هذه الرسوم الخرائطية التي تتسم بسمة إيكولوجية أولية بدائية تتبع عددا محدودا من الخيوط عبر الممارسات والأيديولوجيات للكشف عن شبكة عمل الفواصل والروابط، كليهما يمارس الفعل بشـــكل جزئي، غير أن قوته التفســـيرية - ربمـــا - تكون مرنة بما يكفي لتمتد إلى ما يتجاوز حدود صورها الخيالية التي تكونت مبدئيا.

إنني أتصور إبســـتمولوجيا قُدت على قد البيئة الطبيعية، وســـوف تعمل بشـــكل مماثل: لا يمكن أن تســـفر عن مجرد ترســـيم عشـــوائي لخرائط غير مميز يهدف إلى تســـجيل كل المعـــروف عن موقع محلي معين. وهي بهذا لا تكون قبل وقوع الواقعة محايدة إزاء ما تبحث عنه: فرضياتها وأطر مشـــاريعها - سياقها للاكتشـــاف وللتبرير - مفتوحة على السواء أمام الفحص الدقيق. وبينما ترسم موهانتي خرائط لعمل المرأة، وأسواق استغلال العمالة والفقر، ثمة ترسيم آخر للخرائط يكون قـــد بدأ من مـــكان مختلف. بيد أن الإقرار بمثل هذا يســـتدعي النقد فقط من جانب المنظرين الذين يعتقدون أنه يمكن أن يكون ثمة أجندات

متحررة من الاستعلام. في هذا المشروع التنقيحي لا نهدف إلى أجندات متحـــررة من جمع الأدلة ومن التأويل. غيـــر أننا حين ندرك أن الدافع المحرك للأجندات هو البحث والاســـتقصاء فإن هـــذا يلزمنا بالحذر من الســـماح بترسيخ هذا التخطيط، وتشكيل حدود صارمة، حيث إنه يكبل حدود التساؤل على قدر ما يتيحه. وواحد من التحديات المنهجية يتمثل في الحفاظ على التســـاؤلات مطروحة على «خط السير»، وفي هـــذا نجعلهـــا مفتوحة مع المفاجآت التي يمكـــن أن تتحدى الأجندة أو تزيحها جانبا.

إن ما أحببته في جدول عمل موهانتي هو طريقة التســـاؤل، تموضع صوت المتســـائل، وكيف يدع الدليل يتحدث – على الرغم من أنه لا يدع الدليل يتحدث بأســـلوب ساذج أو من دون مجادلة، ولا هو يدفع الدليل دفعا إلى صناديق جاهزة. إنها أجندة تفترض المستمع المسؤول، وتقترح روابط ووقفـــات قصيرة من الآخريـــن، وتتطلب اليقظـــة لمواجهة دفع الحدود إلى آماد بعيدة، حتى لو كانت حدود المعرفة الخيالية. وقد يبدو هذا مثل تحذير يأتينا من الحس المشـــترك. بيد أن مثل هذا الاستماع اليقـــظ الحذر لا يمثل خاصيـــة تميز الاســـتراتيجيات النفعية للتفاؤل العالمي، التي تظهر قدرا ضئيلا من الاهتمام بالآثار الإيكولوجية، سواء كانـــت محليـــة أو عالمية، حَرْفية أو مجازية. مثـــل هذه الآثار تدخل في نســـيج النموذج الذي أقوم بتطويره: إنها تقيم الحجة بقوة وفعالية ضد الإمبريالية الثقافية.

ومـــا الذي يمكن أن تفعله هذه الأفكار لـــي أو «لنا»، من أجل إتاحة الحديث عن أنشـــطة، من قبيل أنشطة طالبان التي تشريك بعنف هذه الصـــورة المحمـــودة؟ من الصعـــب الاعتقاد أن «نحن» و«هم» نســـتطيع الدخـــول في حديـــث غربي يضم الهنود الحمر لنولـــد تفاهمات عابرة للحـــدود يتطلبها التفكير العالمي. لماذا قد يرغبون هم في تبرير أفعالهم لنـــا؟ بيد أن الحدود أقل صرامـــة مما تبدو. هناك تواصلات لافتة بين إضفاء السمة الجنسية على النساء – «الولع الهستيري بأجساد النساء» (Foucault 1978، 104) – الـــذي يغذي تحريمات طالبان، وبين المنزع

العالمي نحو إضفاء السمة الجنسية على حيوات النساء وعملهن الذي تورد موهانتي تفاصيله [8]، وحتى في ثنايا توثيق موهانتي لعمل المرأة الخفي والفقر المدقع، تتمسك بتردد - أنا أحييه - في الزعم بعالمية الحقائق الأخلاقية - السياسية وصرامة الموقف الأخلاقي، ولكن هل يصل هذا التردد إلى حدوده بالإشارة إلى مثل تلك الأشكال من التطرف؟ يجب أن تكون الإجابة نعم، ولا. نعم بسبب قسوة تحريماتهم، وأهوال الرجم حتى الموت، واستحالة مجرد تخيل استراتيجيات للمقاومة كتلك التي تصفها موهانتي في مواضع محلية أخرى. ولا، بسبب التواصليات التي يعرفها جيدا منظرو النسوية، وما بعد الاستعمارية، ليس فقط في أماكن قصية من العالم، لكن أيضا في محليات محلية جدا حتى يصعب تخيلها بارتياح. ولا، لأن هناك آليات عالمية، مهما كانت قواها محدودة: التنظيمات القادرة على الضغط - غالبا بنجاح - ويجب عليها أن تكون في مكان ما وتفكر عالميا، مهما كنا «نحن» سننظر إلى فعاليتها نظرة تفاؤلية أو محبطة. أنا أتذكر، إذن، الوقوع في أحابيل المعضل الذي حدد أطر الندوة: الاقتناع بأن ثنائية النسبوية - أو - المطلقية لا تمثل إلا حاجزا في وجه المساجلة المنتجة. غير أن ثمة اقتناعا أيضا، يبدو أن موهانتي تأخذ به، وهو أنه حينما تتعرض التفاؤلية لاختبار عسير، فإن اليأس العنيد لا يمكن أن يكون استجابة «لسياسات الأمل والتضامن» التي تتميز موهانتي بالوجود في غمرتها.

حاشية

أعود إلى شعار «فكر عالميا» لكي أختم حديثي بملحوظة تتعلق بصوت المتسائل هذا - وهو صوتي أنا. أكتب من أجل مؤتمر فلسفي في الولايات المتحدة الأمريكية بوصفي ناطقة بالإنجليزية الكندية، وبالتالي بوصفي عضوة في ثقافة وفي مجتمع، غالبا ما يبدوان للعالم الواقع خارج أمريكا الشمالية، كأنهما لا يتميزان عن ثقافة ومجتمع الولايات المتحدة الأمريكية، وجدت نفسي في موضع غير مريح، على الجانب «الآخر» من حدود الشمال - الجنوب المختلف عن الجانب

الذي تشير إليه أوفيليا شوته (1998). أتحدث لغة المتعلمين البيض في الولايات الأمريكية بطلاقة تجعلها كأنها لغتي الأم، تقريبا في كل موضع (على قدر ما لا أجاهر بأنني «من خارجها» أو «من حولها»). وتحديدا بسبب من طلاقتي الكاملة - تقريبا في اللغة، يصعب تبيان «الغيرية» التي تكبح حديثي عن النسوية العالمية؛ وهذه الطلاقة الثقافية واللغوية تجعل الإشارة إلى الاختلافات، والصياغات بشأنها، تبدو مجرد تكلف وتصنّع. ومع هذا لا يفاجئنا، فيما أعتقد، أن هذا المغزى للغيرية يقتحم بإصرار خطابات النسوية العالمية، التي تحمل إليّ لكنة أجنبية، لكنة لغة تطمر يقين موضعي لا يمكن أن أساهم فيه. إنها تعارضات لا يدركها الحس من ظواهر الأمور، وتبدي مقاومة، حتى في مجرد تسميتها باسم «عابرة للثقافات»، لدرجة أن الجهاز المفاهيمي للتعامل معها صعب المنال. إنها لا تصنع ذلك الاختلاف اللافت بمساندة الظلم، كما تفعل الاختلافات التي تتولد عن اللون والعرق والطبقة والجنس والعمر والقدرة؛ وفي كثير من الظروف لا تصنع اختلافات ملحوظة على الإطلاق. وهكذا مرة أخرى نجد أن جذب الانتباه لها مدعاة إلى الإصرار العجول على أن التماثلات طاغية، حتى أنها تمحو أي اختلافات؛ وأن وضعها في قالب «عبر - الثقافات» هو بالمثل مغالاة. إنها غالبا ما تكون مجرد تغايرات في الوتيرة الثقافية أو الإيقاع الثقافي أو النبرة الثقافية؛ وفي أحيان أخرى تهيب بالانقسامات العميقة في التاريخ التي جعلت كلا من هاتين الأمتين على ما هي عليه، محليا وعالميا معا.

إن الشفافية الواضحة المتبادلة في الحوارات النسوية الكندية - الأمريكية تخلق انطباعا بأنه لا وجود لمثل هذه الانقسامات، حيث «إننا» جميعا نواجه المسائل عينها، ونتمسك بصلابة بالمعتقدات الأخلاقية عينها. غير أن الأمور، من الناحية الفينومينولوجية، لا تجري في وهاد منبسطة على هذا النحو. وأعتقد أن ثمة مغزى لكوني لا أستطيع تحديد هويتي كجزء من ثقافة ومن أمة تعد لاعبا على المستوى العالمي،

إما لأن هذا يسبب انزعاجا أو لا يتفق مع الرضا عن النفس. لست أحيا أو أفكر داخل صورة تخيلية لمجتمع لا شــك في أنني، ولو على مستوى اللاشــعور، جزء من أحداثه فقط، بفضــل مكاني في ذلك المجتمع ذي المردود العالمي. ليست كندا قوة عالمية، على الرغم من أن عضويتها في النافتــا (*) تمنحها وضعا وصوتا أقرب إلى المنزلة العالمية، تمنحها هذا بسهولة تفوق سهولة مجالسة معظم الكنديين، وعلى الرغم من تصاعد اتخاذ كنــدا أوضاعا «محايدة» في الأحداث العالميــة، في الدور الذي تضطلع به في قوات حفظ الســلام التابعة للأمم المتحدة (9). ومن ثم تضطــرب كنديتي، وهي من الناحيــة الوظيفية قريبة هكذا من النقطة التي لا يدركها الحس من ظواهر أمور المســاجلات النسوية، تضطرب في إصرارها المتعلق بالنســوية العالمية. يجــب أن يكون تفكيري عالميا وأكثر تحفظــا، وأقل وضوحا في تواصله مع حياتــي كمواطنة في بلد يلعب على الساحة العالمية دورا أصغر وأقل تأثيرا من الدور الذي تلعبه الولايات المتحدة الأمريكية، التي لا يجادل أحد في منزلتها كقوة عالمية، حتى لو كان جميع مواطنيها، بأي حال من الأحوال، لا يتشــاركون على قدم المساواة في هذا المركز.

ليست كندا ثقافة مهيمنة عالميا بنفس طريقة أو درجة الولايات المتحدة الأمريكية؛ وليســت العلاقات بين كندا والولايات المتحدة الأمريكية علاقة بين طرفين متماثلين، كما هو واضح من اســتحالة تخيل انعكاس بســيط لوضعــي الرئيس - المرؤوس. إذا في أســئلة من هــذا القبيل لا نتوقع من الكندية الاعتقاد بأنهــا تحتاج إلى أن يكون «معترفا بها في لغة ومناورات المعرفيــة» (Schutte 1998، 60) لثقافة مهيمنة، منطلقها المعرفي يطمر ضمنيــا معرفة - الذات كقوة عالمية. ومن ثم فإن التفكير عالميا، بالنســبة إليَّ، مشروع مبدئي وأكثر مبدئية مما يتبدى في نظر كثير من الأمريكيين البيض المتعلمين الموسرين: مجرد مسألة للمساهمة في جانب من جوانبها وللصوت غير المؤكد.

(*) النافتا هي اتفاقية التجارة الحرة في أمريكا الشمالية، فاللفظة نافتا NAFTA هي الحروف الأولى من: North American Free Trade Agreement. [المترجمة].

إنها أوجه لعدم التطابق، ولست أقصد تعيينها كمثالب، ولا المطالبة بأفضلية في أن يكون المرء كنديا، ولكن لكي استبقي مكانا لفكر جديد من كل زواياه، وهو أن صميم فكرة النسوية العالمية يجب تصريفها تصريفا مختلفا حين تكون المحلية (في هذا المثال كندا) التي تمعن النظر في هذه الفكرة يمكن اعتبارها مستعمَرة خفية للقوة الاستعمارية الجديدة؛ وحين تخاطر تلك المحلية بالاختفاء في أعطاف التفاؤل العالمي الذي يقتحم أجندة ثقافة أمريكا الشمالية المهيمنة. كيف يمكن لهذه الأفكار أن تعيد تشكيل الإلزام بالتفكير عالميا والتصرف محليا؟ أي تجديد تتطلبه في مد حدود الخيال؟ هذه هي الأسئلة التي تطرحها على مقبل أبحاثي هذه المحاولة للتفكير في تلك المسائل.



5

ماهية الثقافة ومغزى للتاريخ: نقد نسوي للماهوية الثقافية

أوما ناريان

أشير هنا إلى بعض الملامح المشتركة بين الصور الماهوية للثقافة، وذلك عن طريق اصطناع توازٍ بين الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية. وأقيم الحجة على أن الماهوية الثقافية تفسد الأجندات النسوية وأقترح استراتيجيات لتفاديها. وإذ أجادل في أن بعض صور النسبوية الثقافية تستحضر بعض التصورات الماهوية للثقافة، فإني أحاج بأن النسويين بعد - الاستعماريين عليهم أن يحذروا من التقابلات الماهوية بين «الثقافة الغربية» وثقافات «العالم الثالث».

«يمكن تقديم الحرية والمساواة كنماذج قياسية للقيم الغربية، وعلامة دامغة على تفوقها الحضاري، في اللحظة نفسها التي كانت الأمم الغربية فيها منهمكة في الاستعباد والاستعمار والنهب، وإنكار الحرية والمساواة، ليس فقط على المستعمَرين، بل أيضا على قطاعات عريضة من الغربيين أنفسهم، تتضمن النساء»

أوما ناريان

في العقـــود الأخيرة أكد النســـويون الحاجة إلى التفكير في مســـائل الجنوســـة، وذلك فـــي ارتباطها بمســـائل الطبقة والعـــرق والإثنية والميل الجنسي، وليس بشكل منعزل عن هذا، وألقوا الضوء الكاشف على ضرورة تفهم الاختلافات بين النســـاء وتنظيرها لكي نتفـــادى التعميمات الماهوية بشأن «مشكلات المرأة» (Anzaldúa1987؛ hooks 1981؛ Lugones and Spelman 1983). لا تقتصر الإدانة التي يحملها النقد النسوي للماهوية الجنوســـية على أن الدعاوى الماهوية بشـــأن «المـــرأة» مفرطة التعميم، بل أيضا يشـــير النقد إلى أن تلك التعميمات ســـيادية، مـــن حيث إنها تقدم مشـــكلات المرأة المتميزة (وهي في الأعم الأغلب المرأة البيضاء الغربية من الطبقة الوسطى وذات النزوع الجنسي الغيري)، بوصفها النموذج القياسي لـ «قضايا المرأة».

تنتج مثل هذه التعميمات الماهويـــة عن المنظورات النظرية والأجندات السياســـية التي تطمس المنظورات والمشاغل السياســـية لجحافل النساء اللائـــي يتم تهميشـــهن في حدود طبقتهن، أو في حـــدود العرق أو الإثنية أو التوجه الجنســـي. مثـــلا، التحليلات التي ترصد أصول تبعية النســـاء في حصرهن في نطاق أدوارهن المنزلية والمجال الخاص يمكن أن تُنشـــئ تعميمـــات ماهوية إشـــكالية إذا تجاهلت أن الرابطة بـــين الأنوثة والمجال الخاص ليســـت متجاوزة لما هو تاريخي، بل نشـــأت في ســـياقات تاريخية معينـــة. ومن ثم، فبينما نجد أيديولوجيا الحيـــاة العائلية والتدبير المنزلي يمكنها أن تســـجن العديد من نســـاء الطبقة الوســـطى بين جدران المنزل، فإنها في الوقت نفســـه تؤيد الاســـتغلال الاقتصادي لاستعباد المرأة ولنساء الطبقة العاملة، وأولئك نســـوة لا تنتج مشكلاتهن الملحة عن حصرهن في نطاق الحياة الخاصة.

فـــي المحافل الملتزمة بتنميـــة المنظورات النســـوية العابرة للقوميات والعالمية، كثيرا ما يلح النســـويون مرارا وتكرارا، وتعيينا وتحديدا، على الحاجة إلـــى أن نأخذ في الاعتبار الاختلافـــات القومية والثقافية بين النســـاء، من أجل تفـــادي التحليـــلات المتبنية للماهويـــة والتي لا تولي اهتماما كافيا بشـــواغل المرأة في سياقات العالم الثالث. وإني لأتعاطف

مع مثل هذا النقد النسوي للماهوية الجنوسية وللدعاوى التي تزعم أن نظريات النسوية وأجنداتها السياسية تعوزها الاستجابة إلى التنوع في حيوات النساء، داخل السياقات القومية وعبرها على السواء. ومع هذا، أؤمن بأن هذه التوصية النسوية بالمثول في خضم «الاختلافات بين النساء» تأخذ في بعض الأحيان أشكالا مثيرة للتساؤلات. وسوف أقيم الحجة على أن المساعي النسوية لتفادي الماهوية الجنوسية ينتج عنها، في بعض الأحيان صور للاختلافات الثقافية بين النساء تشكل ما سوف أسميه «الماهوية الثقافية». في الجزء الأول من مقالي سأضع توصيفا لبعض التماثلات المتأشكلة بين «الماهوية الجنوسية» و«الماهوية الثقافية»، وسوف أحاول أن أزيح النقاب عن بعض الأسباب التي تجعل التحليلات الساعية إلى تفادي «الماهوية الجنوسية» قد ينتهي بها المطاف إلى مناصرة للماهوية الثقافية. في الجزء الثاني، سوف أصف بعض الملامح المهمة للتصور الماهوي للثقافات وأقترح بعض التدابير التي تعمل على تفعيل التحديات النسوية لمثل هذه الصور. أما في الجزء الثالث، فسوف ينصب اهتمامي على نقد أشكال من الماهوية الثقافية تنشأ عن الخطوط التقدمية في ألوان الطيف السياسي. وفي الجزء الرابع والأخير، سوف أستكشف ما يتضمنه نقدي للماهوية الثقافية بالنسبة إلى قضايا النسبوية الثقافية. وهدفي الذي يشيع في أعطاف المقال هو المحاجة بأن التصورات الماهوية لـ «الثقافة» تفرض مشكلات معينة على الأجندات النسوية في العالم الثالث.

الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية

التوصية بالمثول في خضم الاختلافات بين النساء يمكنها أن تؤدي إلى مشكلات، وأحد الأمثلة المهمة على هذا حين يتم تنفيذ ذلك المشروع بطريقة تتفادى الماهوية بشأن النساء، عن طريق استنساخ التصورات الماهوية لـ «الاختلافات الثقافية» (*) بين «الثقافة الغربية» و«الثقافة غير

(*) في هذا الفصل تفرط الكاتبة إفراطا غريبا وممِلا في وضع المصطلحات والكلمات والتعبيرات بين علامتي تنصيص، ويتكرر هذا لدرجة تكاد تفقده جدواه. وطبعا الترجمة العربية ملتزمة بوضع علامات التنصيص التي تكررها الكاتبة. [المترجمة].

الغربيــــة». وهكذا فإن مشـــروع المثول في خضم الاختلافات بين النســـاء عبر مختلف الســـياقات الثقافية والقومية يصبح مشـــروعا مُصدِقا على فروض استشـــكالية واستعمارية بشـــأن الاختلافات الثقافية بين «الثقافة الغربية» و«الثقافات غير الغربية» ومستنســـخا لها. وما يلوح من تعميمات كونية ماهوية بشـــأن «النســـاء جميعا» يحل محلهـــا تعميمات ماهوية عن الخصوصيـــة الثقافية، ترتكن إلى مقولات كليـــة نهائية من قبيل «الثقافة الغربيـــة» و«الثقافات غير الغربيـــة» و«المرأة الغربية» و«المـــرأة في العالم الثالث»،... وهلم جرا.

هـــذه التدابير غالبا ما تدفع إليها التوصية القائلة بأخذ الاختلافات بين النســـاء مأخذ الجد، وعلى الرغم من ذلك فإنها لا تؤدي إلى تشـــظي المقولة الكونيـــة: «المـــرأة» إلا قليـــلا، لأن التعميمات الماهويـــة للخصوصية الثقافية تختلف عن التعميمات الماهوية للكونية فقط في الدرجة أو في النطاق، وليس في النوع. وينتج عن هذا صورة غالبا ما تبقى - أساســـا - ماهوية لـ «النساء في الغرب»، أو «النساء في العالم الثالث»، أو«النساء الأفريقيات»، أو «النساء الهنديات»، أو «النســـاء المسلمات»، أو ما يماثل هذا، علاوة على صور ماهوية لـ «الثقافات» التي تنتمي إليها تلك الجماعات من النساء. إنها تصور جماعات من البشـــر على أساس أن الجماعة متجانســـة، بينما هي غير متجانسة، لها قيم واهتمامات وطرق للحياة والتزامات أخلاقية وسياســـية متعددة ومتباينة بالكليـــة. صبت تشـــاندرا موهانتي جـــام نقدها على أمثلـــة عديدة لمثل هذه التعميمات، وتُعيِّنها في النصوص التي تحللها.

> يُفتـــرض أن «النســـاء» لهن هوية جمعية متماســـكة داخل الثقافات المختلفة موضع المناقشة، هوية سابقة على الدخول في علاقات اجتماعية. وهكذا ، يمكن أن تتحدث أومفت Omvedt عن «المرأة الهندية»، في حين أنها تشير إلى مجموعة معينة من النساء في ولاية مَهارَشترا، وتتحدث كوترفِللي Cutrufelli عن «النســـاء في أفريقيا»، وتتحدثماينسز Minces حول «المرأة العربية»، كأن هذه الفئات من النساء يتمتعن بنوع من التماسك الثقافي الواضح (Mohanty1991، 70).

هناك عدد من أوجه التشابه بين الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية؛ فبينما تمضي الماهوية الجنوسية قدما في افتراض وتكوين ثنائيات حادة بين الخصائص أو القدرات أو المواقع الخاصة بالرجال وتلك الخاصة بالنساء، فإن الماهوية الثقافية تفترض وتكون ثنائيات حادة بين «الثقافة الغربية» و«الثقافات غير الغربية»، أو بين «الثقافة الغربية» وثقافات «أخرى» معينة. وفي كلتا الحالتين، فإن الاستنساخ الخطابي لمثل هذه «الاختلافات الماهوية» يمارس فعله بطريقة تساعد على تكوين مغزيي الهوية الجنوسية والهوية الثقافية اللتين تشكلان تفهم الأنا وتفهم ذوات المجموعات المختلفة من البشر التي تعيش في تلك السياقات الخطابية. مع الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية، كلتيهما على السواء، غالبا ما يعمل الخطاب عن «الاختلاف» على إخفاء دوريهما في إنتاج وإعادة إنتاج مثل هذه «الاختلافات»، عارضا هذه الاختلافات بوصفها شيئا ما مُسلما قبلا و«حقيقيا» بشكل سابق على أي خطاب، حتى أن الخطاب عن الاختلافات يقتصر على التوصيف ولا يساعد على التكوين والاستدامة.

وبينما نجد الماهوية الجنوسية، في الأعم الأغلب، تخلط المعايير الاجتماعية السائدة عن الأنوثة بالمشكلات والمشاغل والمواقع الخاصة بنسوة حقيقيات متعينات، فإن الماهوية الثقافية كثيرا ما تخلط المعايير الثقافية السائدة اجتماعيا بالقيم والممارسات الفعلية الخاصة بثقافة ما. وبينما تساوي الماهوية الجنوسية غالبا بين المشكلات والمشاغل والمواقع الخاصة ببعض جماعات الرجال والنساء السائدة اجتماعيا وبين تلك الخاصة بـ «الرجال جميعا» و«النساء جميعا»، فإن الماهوية الثقافية كثيرا ما تساوي بين القيم ورؤى العالم والممارسات الخاصة ببعض الجماعات المهيمنة اجتماعيا بتلك الخاصة بـ «أعضاء الثقافة كافة». مثلا تكتب ماري دالي Mary Daly فصلا عن «الأرملة الهندية» (1978) يعيد إنتاج الصورة الماهوية عن «الثقافة الهندية»، وذلك عن طريق تجاهل أن الساتي طقس لا يمارسه الهنود جميعا، وكذلك عن طريق طمس تاريخ الانتقادات والتحديات التي واجهتها هذه الممارسة من قِبل جماعات مختلفة من الهنود (Narayan، 1997).

بالنظر إلى أوجه التشابه بين الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية، يغدو من المهم أن نواجه التعميمات الماهوية التي تنشأ نتيجة للمحاولات النسوية الواعية بذاتها لتفادي الماهوية الجنوسية، وليس من النادر أن يحدث هذا في قاعات الدرس وفي المؤتمرات، وكذلك في النصوص الأكاديمية. هذه المحاولات لتفادي الماهوية الجنوسية، لماذا ينتج عنها، في بعض الأحيان، ماهوية ثقافية بدلا من أن تؤدي إلى ردعها؟ أعتقد أن جانبا من التفسير يكمن في ذيوع فهم منقوص للعلاقة بين «الماهوية الجنوسية» و«الإمبريالية الثقافية». دامت الماهوية الثقافية بفعل ذوات متميزين نسبيا، من بينهم النسويون الغربيون، وتفهم بوصفها شكلا من أشكال «الإمبريالية الثقافية»، بينما تميل الذوات المتميزة إلى تكوين «الآخر الثقافي» في تصوراتها الخاصة، وتجعل مواقعهم المعينة ومشكلاتهم المحددة مواقع ومشكلات «النساء جميعا». يتجاهل هذا التفسير الدرجة التي تصل إليها كثيرا أفاعيل الإمبريالية الثقافية عن طريق «الإصرار على الاختلاف»، بواسطة إسقاط «الاختلافات» المتخيلة التي تجعل من الآخر «آخر»، بدلا من «الإصرار على التماثل». إن الفشل في رؤية الإمبريالية الثقافية على أنها يمكن أن تتضمن كلا النمطين من المشكلات، يحيل إلى أحد أمرين كليهما عسير: تنشأ محاولات تفادي «التماثل» أحيانا عن حركات تخفق في تأكيد «الاختلاف».

إن اختزال «الإمبريالية الثقافية» في مشكلة «فرض التماثل» يخفي أهمية الدور الذي لعبته خلال عصور الاستعمار صورٌ من «الاختلافات الثقافية» الماهوية التي تحمل تقابلا حادا بين «الثقافة الغربية» وبين مختلف أشكال «الآخر» بالنسبة إليها، سواء في التبريرات المختلفة للحكم الاستعماري أو في الكتابات عن مختلف الحركات القومية التي تحدت الاستعمارية ونزعت إلى الخلاص منها، وهي صور عادت لتطفو على السطح في محاولات ما بعد الاستعمارية للانشغال بمسائل الاختلاف الثقافي. ثمة منظور نسوي بعد - استعماري يناضل ليكون واعيا بالاختلافات بين النساء، من دون أن يعاود استنساخ تلك التصورات الماهوية عن الاختلافات الثقافية، ويعوزه الاعتراف بأن المواجهات الإمبريالية تعتمد على «تأكيد الاختلاف» وإلى

أي حـــد كان هذا؛ وهي في الواقع مواجهـــات قد اعتمدت على التقابلات الحـــادة المطلقة بين الثقافة الغربيـــة و«الثقافات الأخرى». وفضلا عن أي شـــيء، سُـــجل بيت الشـــعر الذي قاله كبلنغ «ألا، إن الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا أبـــدا» (Kipling 1944، 233) في مرحلة تاريخية كان الشرق والغرب فيها منغمسَين في مواجهة خطيرة طال زمانها.

وكان هذا التناقض بين الثقافـــات «الغربية» و«غير الغربية» الذي يرد ذكره مرارا وتكرارا بنية استعمارية لها دوافع سياسية. ادعاء التفوق الذي نسبته «الثقافة الغربية» لنفسها قام بدوره كحيثيات للاستعمارية ومبررات لصلاحيتهـــا. وعلى أي حال، لم يكن للصورة الاســـتعمارية التي رســـمتها «الثقافة الغربية» لنفســـها إلا تشـــابه واهٍ مع القيم الأخلاقية والسياســـية والثقافية التي تســـود الحياة فعلا في المجتمعات الغربية. وعلى هذا يمكن تقديم الحرية والمســـاواة كنماذج قياسية لـ «القيم الغربية»، وعلامة دامغة على تفوقها الحضاري، في اللحظة نفســـها التي كانت الأمم الغربية فيها منهمكة في الاســـتعباد، والاستعمار والنهب، وإنكار الحرية والمساواة ليس فقـــط على المســـتعمَرين، بل أيضا علـــى قطاعات عريضة مـــن الغربيين أنفســـهم، تتضمن النســـاء. وفي هذه البنيـــة لـ «الثقافـــة الغربية»، جرى بمنهجيـــة بالغة تجاهل التماثلات العميقة بين الثقافة الغربية وبين العديد من الثقافـــات التي تعتبرها «ثقافات أخرى»، تماثلات من قبيل الأنســـاق الاجتماعيـــة التراتبية، والفوارق الاقتصادية الضخمة بين الأفراد، وســـوء معاملة المرأة وإجحاف حقوقها.

هذه الصورة الاســـتعمارية للتناقضات الحادة بين «الثقافة الغربية» وما ســـواها من ثقافات أخـــرى تنتج أيضا عن تمثيلات بالغة التشـــوه لمختلف «الثقافات المســـتعمَرة»، وغالبا كنتيجة لما يتمسك به المستعمِرون من قوالـــب نمطية متحيزة مدفوعة بالأيديولوجيـــات، بل أيضا كنتيجة للحركات القومية المضادة للاســـتعمارية التـــي تحتضن ما تتضمنه تلك القوالـــب النمطية من جوانب منســـوبة إلى ثقافاتهـــا الوطنية وتحاول إذكاء قيمتهـــا. وعلى هـــذا النحو، بينما كانت بريطانيا تنســـب «النزعة الروحية» إلـــى الثقافة الهندية لكي توعز بافتقارها إلى الاســـتعداد لما

يأخـذ به العالم الراهن من مشـاريع الحكم الذاتـي، اعتنق العديد من الهنـود الوطنيين هذا التعريف الروحاني من أجل إقامة الحجة القومية المضادة للاسـتعمارية القائلة إن «ثقافتنا» متميزة عن «الثقافة الغربية»، وكذلك تتفوق عليها . ونتيجة لهذه العملية الاسـتعمارية، تكررت على يد المسـتعمِرين والمستعمَرين معا، تلك الصور الماهوية ذات التناقض الحاد بين «الثقافة الغربيـة» ومختلف «الثقافات القومية» المسـتعمَرة، أخفق المستعمِر والمستعمَر، على السواء، في تسجيل إلى أي درجة تنتج صميم الموضوعات التي أسسـوها بوصفها «غربيـة» أو «غير غربية» عن تلك التناقضات المزعومة بين «الثقافات».

وإذا سـلمنا بـأن العديد من بلـدان العالم الثالث فـي عصر ما بعد الاسـتعمارية لاتـزال خاضعة للهيمنـة الاقتصادية والتدخل السياسـي والسيطرة من قبل القوى الغربية، فإن المقاومة السياسية لمثل تلك الهيمنة، وذلك التدخل كثيرا ما تتصل من نقاط مختلفة على مدار الطيف السياسي بأطراف تكرر التصورات الماهوية الاستشكالية لـ «الثقافة الغربية» وثقافات معينـة في العالم الثالث. النسـويون في الغرب وفي العالـم الثالث، معا، ينتابهم كثيرا قلق مشروع من الإمبريالية الغربية ولديهم اهتمامات سديدة بأن تلتفت برامج العمل النسوية إلى الاختلافات بين النساء، ولسوء الحظ يميل أولئك في بعض الأحيان إلى أن تتواصل اهتماماتهم بشـكل ما يعيد تكرار تلك التصورات الماهوية لـ «الثقافة الغربية» و«ثقافات العالم الثالث»، بدلا من العمل على تحديها .

وبينمـا نجـد التمثيلات النسـوية الماهويـة للثقافات تصـور أحيانا ممارسات وقيم الجماعات السائدة على أنها ممارسات وقيم «الثقافة ككل» (كما تفعل دالي في مناقشـتها لطقس الساتي)، تنتج بالمثل تماما تمثيلات ماهويـة حين يتم اصطناع نموذج تمثيلي لـ «المرأة في العالم الثالث» على غرار المرأة المهمشة والمقهورة في العالم الثالث. وبكفاءة عالية يطمس هذا النمط الأخير من التمثيلات تغايرات العالم الثالث، تماما كما يفعل النمط الأسـبق، ويحمل معالم التباين اللافت معه فـي أن المرأة الغربية المقهورة مـن الطبقات الدنيا المسـودة نادرا ما تؤخذ كـ «تمثيـل للثقافة الغربية».

تعمل تشاندرا موهانتي على تفسير هذا التباين حين تشير إلى العديد من النصوص النســوية الغربية، وكيف تعمل على إنتاج تصور لـ «النموذج العام للمرأة في العالم الثالث».

> النموذج العام للمــرأة في العالم الثالث هو أنها تخوض غمار حياة منقوصة نقصانا جوهريا قائما على جنوســتها الأنثوية (يُقرأ: مكبوتة جنســيا)، وكونهــا من العالم الثالث (يُقرأ: جاهلــة، فقيرة، غير متعلمــة، تحاصرها التقاليد، تقوم بالخدمة المنزلية، خاضعة للأســرة، ضحية،... إلخ). وهذا، فيما يعن لي، يتناقض مع تمثيل - ذات المرأة الغربية (الضمني) بوصفها متعلمة وحداثية وتملك حق التصرف في جســدها وفي ميولها الجنسية، ولها حرية اتخاذ القرارات الخاصة بها (Mohanty1991،56).

كثيرا ما تفرض الماهوية الثقافية مشكلات ملحة على الأجندات النسوية في ســياقات العالم الثالث، مع التســليم بأن البنيات الماهوية لـ «ثقافات» معينــة في العالم الثالث كثيرا ما تــؤدي دورا قويا متواصلا في الحركات السياسية التي هي معادية لمصالح المرأة في بقاع مختلفة من العالم الثالث. هذه الصور الماهوية للثقافة غالبا ما تصف المعايير الثقافية المسيطرة على الأنوثة، والممارســات التي تؤثر ســلبيا في المرأة، بأنها مكونات أساسية لـ «الهوية الثقافية». وغالبا ما يعتبرون توافق النساء مع الوضع القائم بمنزلة «حفاظ على الثقافة» ويرون التحديات النســوية للمعايير والممارسات التي تؤثر سلبيا على المرأة بأنها «خيانات ثقافية». في مثل هذه البنيات الماهوية للثقافة، غالبا ما يتم تمثيل المعايير والممارسات التي تؤثر سلبيا في الوضع الاجتماعي وعلى أدوار النساء بأنها مورد أساسي لمهمة «مقاومة التغريب» و«الحفاظ على الثقافة الوطنية»، مختزلين تحديات نســوية العالم الثالث للمعايير والممارســات المحلية المتعلقة بالمرأة لتكون مجرد «خيانات للوطن وللثقافة». وحين تتسربل التعريفات الماهوية لثقافات العالم الثالث بالرداء الفضفاض لفضيلــة مقاومة الإمبريالية الثقافية الغربية، فإن النســويين في العالم الثالث وآخرين يعارضون المعايير والممارســات الســائدة؛ إذ يتم

إدراجهم خطابيا في إطار «الخائنين للثقافة» و«عملاء الإمبريالية الغربية».
وعلاوة على هذا، غالبا ما تقوم الصور الماهوية لـ «الثقافات والتقاليد القومية» بدورها في تبرير ما يحل بالأقليات الدينية والعرقية وأعضاء الطوائف الخاضعة اجتماعيا والفقراء من استغلال وهيمنة وتهميش؛ ويتم استخدامها لإلغاء مختلف المطالب السياسية بالعدالة والمساواة والحقوق أو بالديموقراطية بوصفها رديفا لـ «الفساد السياسي» الذي أحدثته «الأفكار الغربية» (Mayer 1995، Howard 1993). غالبا ما نجد لهذه المناشط مثالا ساطعا في الخطاب السياسي أو المناورات اللذين يأتيان من الحركات السياسية الأصولية والمحافظة.

وإذا سلمنا بأن التعريفات الماهوية للثقافة غالبا ما تنتشر بطرق ضارة بمصالح العديد الجم من أعضاء المجتمعات القومية المحلية، بما فيها مختلف جماعات النساء، فسوف أحاج بأن النسويين، بتحديهم لمثل هذه التعريفات، إنما يقامرون مقامرة كبرى. إن المنظورات النسوية بعد - الاستعمارية القابلة للبقاء يعوزها الانخراط في إعادة التفكير بشأن الصور الذائعة لـ «الثقافة الغربية» ولثقافات العالم الثالث المختلفة، بدلا من أن يساعدوا على تكرارها وترديدها بما يفعلونه من تسطيح المقاومة السياسية للهيمنة والتدخل الغربيين، عن طريق الخلط بينها وبين التصورات الماهوية لـ «الاختلاف الثقافي»، و«الحفاظ على الإرث الثقافي».

مناورات الماهوية الثقافية والتحديات النسوية

حاولت في الجزء السابق أن ألفت الانتباه إلى أوجه تماثل بين الماهوية الثقافية والماهوية الجنوسية، وأن أحلل السبب الذي يجعل بعض المحاولات النسوية لتفادي الماهوية الجنوسية تسفر عن تكرار للماهوية الثقافية. وكذلك أقمت الحجة على أن التصورات الماهوية للثقافة تفرض على برامج العمل النسوية في العالم الثالث مخاطر محددة. وفي هذا الفصل سوف أركز على سياقات العالم الثالث وأقدم بعضا من المناشط التي هي في الغالب (وليس حصرا) تنتشر كثيرا عن طريق الأصوليين لتكرر وتعيد التمثلات الماهوية للثقافة التي هي ضارة بمصالح المرأة. وكذلك سوف

أضع تحديدا لبعض «التحركات – المضادة» التي قد تمهد السبيل أمام نسوية العالم الثالث لتحدي مثل هذه الصور الماهوية للثقافة. إذ أفعل هذا، يحدوني الأمل في أن أعين أساليب للتفكير بشأن «الاختلافات الثقافية» مناهضة للماهوية، وأعتقد أنها أساليب تخدم كثيرا المنظور النسوي التقدمي بعد – الاستعماري.

ثمة استراتيجية فعالة وشاملة لمقاومة الماهوية الثقافية، ألا وهي تنمية موقف «يستعيد التاريخ والسياسات» لينشر صورا تاريخية لـ «الثقافات». إن الصور الماهوية للثقافة تمثل «الثقافات» كما لو كانت معطاة بحكم الطبيعة، توجد في العالم بوصفها كيانات متمايزة ومنفصلة بشكل دقيق، وتستقل تماما عن مشاريعنا للتمييز بينها. تنحو هذه الصور نحو محو واقع مفاده أن «الحدود» بين «الثقافات» تراكيب إنسانية، تتبع أصول معالمها من تباينات مختلفة كائنة في رؤى العالم وطرق الحياة، فهي تمثيلات ثاوية في غايات سياسية مختلفة وتعمل على ترويجها. إن التمثيلات الماهوية للثقافة تحجب حقيقة مفادها أن التصنيفات أو التشخيصات التي تُستعمل في الوقت الراهن لتمييز أو تشخيص «ثقافات» معينة هي نفسها ذات منشأ تاريخي، وأن ما نقوم بتفريد شخصيتها وانتقائها، بوصفها «ثقافة واحدة»، كثيرا ما تتغير عبر الزمن.

يستطيع النسويون المناهضون للماهية أن يواجهوا هذه الصورة الماهوية للثقافة عن طريق التأكيد على الفهم التاريخي للسياقات، وعلى أن ما تؤخذ في الوقت الراهن على أنها «ثقافات معينة» قد جرى اعتبارها وتعريفها بوصفها هكذا داخل تلك السياقات. لنأخذ مثالا، وهو الصورة السائدة لـ «الثقافة الغربية»، بوصفها تبدأ مع الإغريق، ولعلها تبلغ ذروتها المعاصرة مع الولايات المتحدة، أما المنظور التاريخي فسوف يسجل أن الإغريق القدامى لم يعرّفوا أنفسهم بوصفهم جزءا من «الثقافة الغربية»، ويبدو أن هذا اللقب لم ينشأ إلا مع تقدم الاستعمارية الغربية، ومن الأرجح أن «الثقافة الأمريكية» كانت في مبدأ الأمر تتمايز عن «الثقافة الأوروبية»، التى جرى استيعابها وتمثلها بوصفها «الثقافة الغربية»، وفي هذا يشير قاموس أكسفورد الإنجليزي المختصر إلى أن استعمال مصطلح «غربي»

للإشـــارة إلـــى أوروبا في تميزها عن «الشـــرق» أو «المشـــرق» بدأ حوالي العام 1600، وهذه شـــهادة على أصوله الاستعمارية. وأيضا سوف يتحقق المنظور المناهض للماهوية من أن كثيرا من النصوص والمصنوعات اليدوية والممارســـات التي يمتد مداها من العصور القديمة إلى العصور الحديثة، والتي تُصنّف في يومنا هذا على أنها «ثقافة هندية» قد صُنِّفت بـ «جملتها» تحت تصنيف كان زمان نضجه هو مرحلة الاستعمارية البريطانية. يتصل هذه التصنيـــف بالتوحيد التاريخي بين مجموعـــة متنوعة من المقاطعات السياســـية فـــي قلب «الهنـــد البريطانية»، وهذه الوحدة هـــي التي مكنت التحدي القومي للاســـتعمارية من الانطلاق بوصفـــه «هنديا»، وأن يدعم مطالبه بالحكم الذاتي على أساس «الثقافة القومية» (Narayan، 1995). وعلى هذا ســـوف يؤكد الفهم المناهض للماهوية على أن التصنيفات التي تعلـــن «انتقاء» «ثقافات» معينة ليســـت محض توصيفـــات نذيعها لتفريد كيانات متميزة بالفعل. والأحرى أنها تشـــخيصات تعسفية تماما ومتبدلة، تتصل بمشـــاريع سياسية مختلفة لها دواع مختلفة لتمييز إحدى الثقافات عن الأخرى. ليست الثقافات كيانات متفردة بشكل سابق على أي توالٍ لها، ثم جرى بعث الحياة في أســـمائها لتغدو مجرد تصنيفات، بل هي كيانات يعتمد تفردها على عمليات خطابية معقدة ترتبط بالأجندات السياسية.

عـــلاوة على ذلك، يحتاج هذا الحس التاريخـــي أيضا إلى الانتباه إلى عمليات تاريخية وسياســـية من خلالها يتأتى وضع قيم معينة وممارسات معينة في موضع ما هو مركزي أو حاســـم لـ «ثقافة» معينة. غالبا ما يسير هذا على وجه الدقة عن طريق صب قيم معينة وممارسات معينة في قالب «العناصر البنائية والمركزية» للثقافة لكي نميزها عن «الثقافات الأخرى». وبدلا من أن ننظر إلى مركزية قيم أو تقاليد أو ممارسات معينة لأي ثقافة معينة على أنها معطاة، فإننا نحتاج إلى تتبع العمليات التاريخية والسياسية التي من خلالها جرى حسبان تلك القيم أو التقاليد أو الممارسات على أنها مكونات بنائية مركزية لثقافة معينة.

إمكانية الاســـتفادة النســـوية من هاتين الحركتين كلتيهما يتضح على أفضل نحو عن طريق مثال عيني. وســـوف أركز على ممارســـة الســـاتي

(إحــراق التي مات زوجهــا)، وأن وضع التضحية بالأرامــل على المحارق الجنائزية لأزواجهن في موضع بنائي كمكون محوري من مكونات «الثقافة الهندية» في العهد الاستعماري شاع وذاع في الخطاب السياسي للأصوليين الهنــدوس المعاصرين؛ بوصفه رمزا مقدســا لـ «المــرأة الهندية الفاضلة»، حتى لو كانت التضحية بالأرملة رمزا مقدســا، ولكنها اختفت كممارســة. ثمة ســؤال مهم يريد النســويون طرحه، وهو: هذا الطقس المعين بوصفه مــن «التقاليد الهندية المركزيــة»، والذي لم يعد يشــغل الغالبية العظمى من المجتمعات المحلية الهندوســية، ودع عنك المجتمعات الهندية بأسرها، وأصبح قدرا اســتثنائيا وليس روتينيا للأرامل حتى في المجتمعات المحلية القليلة التي تمارســه، كيف ولماذا جرى اعتباره مكونا محوريا من مكونات الثقافة الهندية؟ تكمن الإجابة في مساجلات معقدة حول هذه الممارسات دارت في القرن التاســع عشر بين المســتعمِرين البريطانيين وبين النخبة الهندية التي وضعت الساتي كـ «تقليد هندي محوري وأصيل»، وهي عملية لها وصف شــائق في كتاب لاتا ماني Lata Mani «التقاليد المثيرة للجدل: مساجلة حول الساتي في الهند المستعمرة Contentious Traditions: The Debate on SATI in Colonial India (1987)». ونتيجة لهذه المساجلة، بات الساتي معروفا للبريطانيين والهنود معا، لمناصريه ومعارضيه من كلا الجانبــين، كـ «حالة كناية» أصبحت رمزا لـ «الثقافة الهندية» يفوق الحياة بشــكل يعلو جذريا على واقع ممارســته المحدودة. وأصبح الســاتي، حتى بالنسبة إلى العديد من المصلحين الهنود المعارضين لممارسته، رمزا ساميا لـ «النسائية الهندية المثلى» يدل على نبل الأنوثة والتفاني من أجل الأسرة، غير المعهود من النساء الغربيات.

يســاعد هذا التاريــخ الاســتعماري لمعرفة لماذا أصبح الســاتي رمزا سياسيا بارزا لـ «الثقافة الهندية»، ومتاحا للأصوليين الهندوس اليوم لكي يعملــوا على الإعلان عنه وإذاعة أمــره. على أي حال يمارس هذا التاريخ الاســتعماري فعله أيضا بشكل يلقي حجب الغموض ويخفي دوره في إنتاج الســاتي بوصفه «تقليدا هنديا محوريا». إنه يمارس هذا الفعل لكي يجعل «من الطبيعي» أن يحتل الســاتي منزلته بوصفه «جوهر التقاليد الهندية»،

مما يعني ضمنا أن هذه المنزلة كانت واضحة ومعطاة قبلا، وأن الطعن الاستعماري اللاحق مجرد توصيف وتأكيد للمنزلة وليس خلقا لها. وأسفر هذا عن قبول بغير تمحيص للساتي بوصفه «تقليدا هنديا أصيلا»، يمكن فقط تقويمه بأنه «تقليد جيد ذو قيمة أخلاقية»، أو بأنه «تقليد سيئ شنيع أخلاقيا». يحمل هذا الوضع تهديدا بتبديد التحديات السياسية لصميم وضع الساتي كـ «تقليد هندي مركزي». وكان النسويون من ذوي الخلفية الهندية ضمن الأصوات القليلة المساعدة على جعل صميم منزلة الساتي كـ «تقليد هندي» موضع بحث وتساؤل، عن طريق الحفر والتنقيب في السياق التاريخي الاستعماري، الذي «أنتج» له هذه المنزلة (Mani 1986؛ Kumer 1994، Oldenberg 1994).

وكذلك تلقي الصور الماهوية غير التاريخية للثقافات حجب الغموض على مدى ما ينظر إليه بوصفه بنائيا في «ثقافة» معينة، وبوصفه محوريا في مشاريع «المحافظة الثقافية» المتغيرة على مر الزمن. وهكذا، غالبا ما تعتمد التصورات الماهوية للثقافة على الصورة التي تعرض الثقافات بوصفها «معطاة»، ليس فقط بل أيضا «معطاة بشكل ثابت لا يتغير». وإذ تلقي حجب الغموض على واقع التغير التاريخي والتحديات السياسية التي تشتبك معها الثقافات، فإن هذا يعزز الصورة السكونية «الثابتة» للثقافات المعينة، حيث تبدو «قيمها وممارساتها وتقاليدها»، وبالمثل تماما حسها لما تومئ إليه ثقافتها وما تستلزمه «المحافظة» عليها... يبدو كل هذا في مأمن من التاريخ. وأحسب أن الرؤية النسوية المطعمة بالتاريخ والمضادة للماهوية تتطلب منا أن نتعلم كيف ننظر إلى الثقافات بوصفها أقل تصلبا وأكثر عرضة للتغير عما تبدو عليه في الصور التي تصفها في الأعم الأغلب.

نسوية العالم الثالث لها العديد من التحليلات المفيدة في لفت الانتباه إلى الأعضاء المسيطرين في ثقافة ما، وكيف أنهم كثيرا ما يرحبون بتغيير أو تجاهل ما كان يُعتبر، فيما سبق، «ممارسات ثقافية مهمة»، وعن طوع وطيب خاطر يغيرون أو يتخلون عن جوانب مختلفة، من مثل هذه الممارسات حين يكون ذلك مناسبا لهم، لكنهم يقاومون ويعترضون على تغيرات ثقافية أخرى. التغيرات التي تلاقي مقاومة الأعضاء المسيطرين

هي تلك التي تنحو نحـــو وضع يهدد وجوه القوة الاجتماعية المخولة لهم، وهـــي غالبا ما تكون التغيرات المتعلقة بمنزلـــة المرأة وجودة حياتها. على سبيل المثال، ثمة كتاب أولينكا كوزو - توماس Olayinka Koso-Thomas الذي يكشـــف عن واقع الأمر في سيراليون، إذ يتمثل في أن سائر طقوس الشروع والتدرب، التي كانت مقدمات تقليدية لختان الإناث، وتستغرق من عام إلى عامين، قد أُســـقطت لأن الناس لم يعد لديهم الوقت ولا المال ولا البنية التحتية الاجتماعية اللازمة لهذه الطقوس. ومع هذا لاتزال صميم ممارســـة البتر، مجردة من مجمل سياق الممارسات التي اعتادوا على أن يكون مغلفا بها، ينظر إليها بوصفها مكونا حاســـما من مكونات «التقاليد المحافظة»، مع التعتيـــم على درجة التخلي عن جوانب أخرى من التقاليد (Koso-Thomas 1987، 23). وأعتقد أن التحديات النســـوية لما جرى ترســـيمه على أنه «الممارســـات الثقافية التقليدية» في حاجة إلى الانتباه لمثل هذه التحركات المتمثلة في مجاز مرســـل علاقته جزئية، حيث تتقدم أجزاء من الممارسة لتتخذ وضع الكل، لأن مثل هذه التبديلات تخفي دائما مختلف التغيرات الاجتماعية الملموسة.

هذا التبديل المعتمد على علاقة جزئية يفتح الباب أمام ممارسة ثقافية تغيرت تغيرا جذريا كي تتنكر في صورة «ممارسة لا تتغير ومحل للمحافظة الثقافية»، ويمكنه كذلك أن يلقي حجب الغموض نســـبيا على تغيرات في «الممارسات التقليدية» ليست محل جدال، لكن لها آثار ضارة بشكل هائل. مثلا، في حالة ختان الإناث في سيراليون، يبدو أن اختفاء فترة التأسيس والإعداد قد عدّل هذه الممارســـة إلى الأســـوأ. انخفض سن تنفيذ عملية البتر بشـــكل كبير. والآن تُجرى هذه العملية للبنات في سن الطفولة وليس في سن المراهقة، مادامت الفتيات لم يعدن في حاجة إلى بلوغ السن التي يتمكن فيها من تعلـــم طقوس وتلقي تدريبات جرى الاعتياد على اعتبارها جوانب تدخل في بنية هذه الممارســـة (Koso-Thomas 1987، 23). إن التفهم والتوصيف النقديين والسياسيين لمثل هذه الحقائق المتعلقة بالتغير الثقافي لهو مكون أساسي لطعن النسوية في الأجندات السياسية المعتمدة على التصورات «الماهوية للثقافة».

التفات النسوية إلى مثل هذه الجوانب للتغير الثقافي يمكن أن يساعد في جذب الانتباه لعملية أوسع، أسميها «وضع العلامات الانتقائية»، حيث يقوم أصحاب السلطة الاجتماعية بترسيم تغيرات معينة ملائمة في القيم والممارسات، بوصفها تتفق مع «الحفاظ على الثقافة»، بينما يتم ترسيم تغيرات أخرى بوصفها «خسرانا ثقافيا» أو «خيانة ثقافية» (Narayan، 1997). يلعب نشر «وضع العلامات الانتقائية» دورا فعالا في تيسير التصورات الماهوية للثقافة لأنه يسمح للتغيرات التي توافق عليها الجماعات المهيمنة اجتماعيا بأن تبدو متفقة مع قيم جوهرية، أو مع صلب الممارسات في الثقافة، في حين يجري تصوير التغيرات التي تتحدى الوضع الراهن على أنها تهدد «الحفاظ على الثقافة». انتباه النسوية إلى «وضع العلامات الانتقائية» يمكن أن يساعد في التشديد على أن أولئك الذين يملكون السلطة الاجتماعية كثيرا ما يهجرون التقاليد أو يعملون على تعديلها حينما يناسبهم ذلك، وكثيرا ما يفعلون هذا بطريقة تجعل هذه التعديلات لا تبدو على أنها حالات من «التغير الثقافي»، وبمعزل عن المساجلات الاجتماعية حول «الحفاظ على الثقافة». يمارس «وضع العلامات الانتقائية» فعله في سياقات العالم الثالث، حيث نجد أن تحول العديد من الجماعات إلى المسيحية لا يثير وخزا للضمير بشأن «التغريب» أو «المحافظة على الثقافة» (*)، بينما يستمر التمسك بتشويه الأعضاء التناسلية للأنثى كأمر يقوم من أجل «الحفاظ على الثقافة». وتعرض حركة طالبان في أفغانستان تعسفا مماثلا؛ إذ يسيطر عليها هاجس إجبار النساء على العودة إلى «مكانهن التقليدي»، ولكن يبدو أنها لا تجد حرجا في الاعتماد الضخم على عتاد التسليح الأجنبي، أو المصنوع في الغرب للحفاظ على سلطة الدولة.

الحساسية لـ «وضع العلامات الانتقائية» يمكنها، أيضا، من أن تجعل النسويين قادرين على جذب الانتباه إلى تغيرات حادة حدثت في حيوات النساء وفي ممارسات تؤثر في المرأة، في سياقات قومية مختلفة، وقد جرى اعتبارها استشكالية، ولكن قطاعات عريضة من السكان اعتبرتها

(*) هذه الإشارة الجريئة جدا من المؤلفة، تتجسد في حالة جنوب السودان الذي انفصل بأسره اجتماعيا وثقافيا وسياسيا واقتصاديا من دون أي وخز للضمير. [المترجمة].

تعديلات ثقافية مقبولة. مثلا، شرائح مختلفة من النخبة الهندية اعتبرت التعليم العام للإناث، في مبدأ الأمر، إشكالية ثقافية، وعلى مدار ما يقرب من جيلين تغير هذا، بحيث لم يعد التعليم مسموحا به فقط، بل أصبح القاعدة الفعلية لبنات تلك العائلات. نسبة عالية من البورجوازية الهندية الآن لم تعد تؤيد «تقليد» تزويج الفتيات بمجرد وصولهن إلى سن البلوغ، لكنها لاتزال تثير شبح «الخيانة الثقافية»، حين تتحدى بعض بناتها تقليد الزيجات المرتبة. تبين هذه الأمثلة كيف يمكن أن يظل تكبيل المرأة بالمسؤولية الأساسية لـ «الحفاظ على الثقافة» نسبيا أمرا ثابتا، حتى لو تغير على مر الزمن ما يجب أن تفعله المرأة لـ «الحفاظ على الثقافة». تلقي هذه الأمثلة الضوء على كيفية تمكين المنظورات النسوية حينما تجتمع انتقادات آثار «تقاليد» معينة مناوئة للمرأة، مع موقف نقدي تجاه الصور اللاتاريخية والماهوية لتلك «التقاليد».

أشكال معدلة «تقدمية» للماهوية الثقافية

تناضل النسوية في العالم الثالث ضد صور مختلفة من الأصولية السياسية، وكثيرا ما تتكفل بمواجهة التصورات الماهوية للثقافة التي تصب الأصوليين في قالب «المدافعين عن الثقافة الوطنية والتقاليد»، وتصور أنصار النسوية في العالم الثالث على أنهم خونة للثقافة أفسدهم إغواء «القيم الغربية». على أي حال، ليس الأصوليون وحدهم هم الذين يسهمون في نشر الصور الماهوية للثقافة. إن الذين يشغلون مجالا واسعا من المراكز في الطيف السياسي يرفعون لواء التصورات الماهوية للثقافة. وأيضا نجد أشخاصا تقدميين، من الغرب ومن العالم الثالث، يصدّقون أحيانا دون تمحيص على التصورات الماهوية لما تكونه «الثقافة الغربية» أو «ثقافة معينة في العالم الثالث». وكشأن العديد من التصورات الأيديولوجية، فإن القبول الواسع للأفكار الماهوية عن الثقافة ينتج عن مدى الجلاء في ظهور هذه الأفكار أمام القطاع الأعظم من الناس. تستطيع هذه الأفكار تغذية تفكير الناس من دون أن تكون هي ذاتها موضوعا للتفكير. ونتيجة لهذا، ليس من الضروري أن يكون نسويو العالم الثالث أنفسهم في مأمن من

الصـــور الماهوية للثقافة، خصوصا التصورات الماهوية بشـــأن الفوارق بين «الثقافـــة الغربية» و«ثقافات معينة في العالم الثالث». وقد أُقيمت الحجة، مثلا، بالخطابات النسوية التي تقر بأن «مساواة المرأة» هي «قيمة غربية»، وأن امتدادها إلى ســـياقات العالم الثالث «دعوى ثقافية إمبريالية فرضها العالم الأول» (وهذا إقرار طرحته حكومات غير غربية وناشطات نسويات في ســـياق أعمال مؤتمـــر العام الدولـــي للمرأة فـــي 1975)، ومخاطرة باستنساخ مفاهيم «ماهوية للثقافة».

ويمكـــن أن نجد مثالا آخـــر للماهوية الثقافية المنبثقـــة عن قطاعات مـــن الطيف السياســـي، وذلـــك في مجادلة النســـويين وســـواهم، في أن «حقوق الإنســـان» مفهوم غربي بحيث يشـــكل امتداده للعالم الثالث فرضا غير مشـــروع لـ «القيم الغربية». مثلا، أنكر أدمانتيا بوليس وبيتر شـــواب مشـــروعية توظيف القيم الثقافية الغربية للحكم على مؤسسات الثقافات غيـــر- الغربية، وأكدا أن فرض معايير مأخوذة من الإعلان العالمي لحقوق الإنســـان على مجتمعات العالم الثالث إنما هو شوفونية أخلاقية وانحياز للمركزية الإثنية (Pollis and Schwab، 1979). تشكل مثل هذه الدعاوى حالات استشكالية للماهوية الثقافية.

ويقينا، الإقرار بأن «المساواة» و«حقوق الإنسان» إنما هما «قيم غربية» قد تعقد أمرهما بفعل حقيقة تاريخية مفادها أن المبادئ الغربية بالمساواة والحقـــوق قد وُجدت على مـــدى عقود من الزمان بمعيـــة تأييد العبودية والاســـتعمار، وأن تلك المســـاواة والحقوق قد جرى إنكارها عن النســـاء، وعـــن الأقليات العرقية والدينية والإثنية داخـــل الأمم الغربية، وفعليا عن كل رعايا الأراضي المســـتعمَرة. وفقط كنتيجة للنضال السياســـي من قبل هذه الجماعات المختلفة المهمشـــة في الســـياقين الغربي وغير الغربي معا راحت مبادئ المســـاواة والحقوق يُنظـــر إليها تدريجيـــا بوصفها منطبقة عليهـــم أيضا. وعلى ذلك يمكن أن يحاج المرء بأن مبادئ المســـاواة وحقوق الإنســـان ليســـت ناتجا خالصا من «نواتج الإمبرياليـــة الغربية»، إنما هي نـــاتج مهم من نواتج ذلك الكفاح والنضال ضـــد الإمبريالية الغربية. كثيرا ما كانت تصورات المســـاواة والحقوق معالم مميزة في مثل هذه الأشـــكال

مـــن النضال، وطويلا ما جعلت نفســـها جزءا لا يتجزأ من مفردات الكفاح والنضال السياســـيين في العالـــم الثالث. أما المزاعم القائلة إن المســـاواة والحريـــة هما «قيم غربية»، فإنها تخاطر بطمس الدور الحيوي الذي أدته مثل هـــذه التصورات ولاتزال تؤديه في تلك الحركات المناضلة (Narayan 1993؛ Mayer 1995). وبشـــكل عام، نادرا ما تكون أصول ممارسة ما، أو مفهـــوم ما، محدودة بحدود نطاق ملاءمته. إن اســـتعارة أفكار الآخرين وممارســـاتهم ومصنوعاتهم الفنية وتقاناتهم وتمثلها ونقلها عملية تحدث في كل مكان، ومن الصعب جدا أن يكون العالم الثالث فريدا في هذا. ومع مرور الزمن تم تمثُّل كيانات غير أوروبية في قلب «الثقافة الغربية»، تشمل بنودا متنوعة، مثل البارود والبوصلات والمسيحية والقهوة.

إن المزاعـــم النســـوية بأن «المســـاواة» و«الحقوق» هما «قيـــم أوروبية» لتخاطـــر أيضـــا بترديد خطـــاب جماعتين مـــن الناس، علـــى الرغم من اختلافاتهما الأخرى، يتشـــاركان في تميزهما بأنهمـــا يعاديان الأجندات النســـوية. الجماعة الأولى هي ما ســـوف أســـميها «أنصار تفوق الثقافة الغربية» وتتمثل أجندتها في رسم صور براقة لـ «الثقافة الغربية»، وتمارس فعلها عن طريق الزعم بأن أفكار المســـاواة والحقوق والديموقراطية، وما إليه من «أفكار غربية» تثبت أخلاقيات الغرب وتفوقه السياسي على سائر الثقافات «الأخرى» (Bloom 1987؛ Schlesinger 1992). أما الجماعة الثانيـــة فهي الأصوليون فـــي العالم الثالث الذين يتشـــاركون في وجهات نظر أنصـــار تفوق الثقافة الغربيـــة بالقول إن مثل هـــذه الأفكار جميعها «أفـــكار غربية». يعرض الأصوليون هـــذه النظرة لكي يبرروا الزعم القائل إن هـــذه الأفكار «تصورات أجنبية غير ملائمة»، تُســـتخدم فقط من أجل «التغريب ونزع أصالة» عن الأهلين في العالم الثالث، ويستخدمونها قناعا لانتهاكاتهم لحقوق الإنسان، ولإخماد العمليات الديموقراطية مما يخفونه في عباءة الحفاظ على الثقافة (Howard 1993؛ Mayer 1995).

ومن المؤكد أن النســـويين في العالم الثالث لديهم تخوفاتهم المشـــروعة بشـــأن طريقة تفهم بعض النســـويين الغربيين لتصورات «مســـاواة المرأة» وتفريغها من مضمونها. ولديهم قلقهم المشـــروع مـــن أن بعض الأجندات

النسوية الغربية، بشـــأن حقوق الإنسان، قد تتجاهل أو تغض الطرف عن مشـــكلات واهتمامات جماعات مختلفة من النساء في سياقاتهن الوطنية. وعلـــى أي حال، فإن الإمســـاك بزمام مثل هـــذه الصراعات والاختلافات لا يكـــون في أغلب الأحـــوال عن طريق دمغها بأنهـــا اختلافات بين الفهم «الغربـــي» وفهم «العالـــم الثالث» لتلـــك المفاهيم. وبإيجاز شـــديد ميزت سوشـــيتا مازمدار مخاطر نشـــر مثل هذه الحـــركات الماهوية؛ حتى حين تمييز الصراعات والاختلافات الأصيلة بين النسويين الغربيين والنسويين في العالم الثالث.

> كان عقد الســـنين الذي كرســـته الأمم المتحـــدة للمرأة إشـــكاليا بالنسبة إلى تضامن النســـاء العالمي. يخطئ كثير من النسويين في الولايات المتحدة وأوروبا في تصور مفاهيم للطبقة والإثنية وحقائق السياســـة الدولية؛ فراحوا يرددون أقوالا استعمارية نمطية عن أمم العالم الثالث، كانت تفصيلا إلى أقصى حد على قد النســـاء من تلك الأمم، وفي الغالب لـــم يبذلوا جهدا للتفرقة بين أهداف السياســـات الأجنبية لحكوماتهم القومية وبين أهـــداف حركة المرأة العالمية. أما نســـاء العالم الثالث، من جانبهن، فقد وجدن - عن صواب - أن هـــذا محل للاعتراض، وانســـحبن إلى موقف خاص بالعالم الثالث، مفعم برفض النسوية كبنية غربية، مُغفِلاتٍ حقيقةً مفادها أنه لا يوجد مثل ذلك الشـــيء المسمى «المرأة الغربيـــة»... مثـّل هذا مددا للحدوس الذكورية الشـــائعة، الآتية من الليبراليين واليســـاريين فـــي أمم العالم الثالث، بأن حركة النساء كانت بشـــكل ما إنضاجا لاغتراب الأنثى في اقتصاد الســـلع وغير ذات صلة بالروح الجمعية في أمم العالم الثالث (Mazumdar ،1994 ،268 - 69).

إنها تأويلات لأفكار، كالحقوق والمساواة، لا تعير اهتماما لمآزق ومواطن ضعف أعضاء الجماعات المهمشـــة اجتماعيا، بمن فيها النساء، مثل هذه التأويـــلات لا تنبثق فقط من الســـياقات الغربية؛ فعلى ســـبيل المثال نجد

الجناح اليميني من الحركات الأصولية في سياقات العالم الثالث يستخدم أفكار الحقوق والمساواة من أجل الغايات الخاصة به (Hasan 1994، xix). وفي يومنا هذا ثمة عدد لا بأس به من الرؤى السياسية المثيرة للمشكلات تعبر الحدود القومية والجغرافية، تماما كما تعبرها الرؤى السديدة. وأعتقد أن النسويين ينفعهم كثيرا التحليلات التي تبين طرقا محددة تجعل تفسيرات معينة للحقوق والمساواة غير ملائمة، بدلا من التأويلات التي تنتقد تلك التصورات بأنها «غربية».

وعلاوة على هذا، نجد تنازعا حادا حول تصورات، كالحقوق والمساواة داخل السياق الغربي وسياقات العالم الثالث معا، ونتج عن هذا صعوبة تعيين رؤية «غربية» واحدة أو رؤية «العالم الثالث» الواحدة، أو الرؤية «الهندية» الواحدة لتلك المفاهيم (Kiss1997). توجد الاختلافات حول مغزى ومضامين وتطبيقات هذه المصطلحات داخل السياق القومي الغربي، وداخل السياق القومي للعالم الثالث، مثلما يوجد تقاطع بينهما. وفي أعطاف هذا العدد من مجلة هيباثيا يشيع كشف سوزان أوكين (*) النقاب عن الصراعات التي خاضتها، ولاتزال تخوضها لمراجعة مبادئ حقوق الإنسان لكي تأخذ في اعتبارها مواطن ضعف الجنوسة النسائية في السياق الغربي وسياق العالم الثالث كليهما (Okin1998). وتوعز تحليلاتها بأن ثمة تفاهمات لحقوق الإنسان ضارة سياسيا، ومفيدة سياسيا في السياقين كليهما.

وإني لأناصر بشدة رغبة أوفيليا شوته - وهي أيضا منشورة على صفحات هذا العدد - في منظور بعد - استعماري نسوي يعترف بحقيقة الاستعمارية والحروب ضده (Schutte1998). أن النسوية بعد - الاستعمارية تملك أسبابا وجيهة لمعارضة الكثير الجم من إرث الاستعمارية، وبالمثل تماما معارضة الأشكال الجارية من الاستغلال الاقتصادي والهيمنة السياسية على المستوى العالمي من جانب الأمم الغربية. علي أي حال، لا أحسب أن أجندة من هذا القبيل قد تستفيد كثيرا من موقف غير نقدي

(*) نلاحظ أن هذا المقال كان منشورا في أحد أعداد مجلة هيباثيا. على العموم هذا الكتاب يتضمن أيضا دراسة سوزان موللر أوكين وكذلك دراسة أوفيليا شوته. ومن أجمل جمالات هذا الكتاب الحوار الداخلي البناء بين مجموعة الكاتبات. [المترجمة].

يهيل التراب على قيم وممارسات لأنها تبدو بمغزى ما «غربية»، ولا هي تستفيد من الاندفاع الأهوج نحو الرفع من شأن قيم وممارسات، لأنها تبدو «غير غربية». إن ديباجة الخطاب السياسي الذي تستقطبه القيم «الغربية» و«غير الغربية» تخاطر بإلقاء حجب الغموض على الأجندات السياسية والاقتصادية التي يجري تنفيذها بالتعاون بين نخب معينة في الغرب وفي العالم الثالث، وإلى أي حد تنتقص من حقوق العديد الجم من المواطنين وجودة حياتهم في السياق الغربي وسياق العالم الثالث كليهما. مثل هذا الاستقطاب يصرف الانتباه عن واقع السياسات التي يحركها ترافق ناتج عن دعم غربي اقتصادي وعسكري لأنظمة حكم وحشية وغير ديموقراطية في العالم الثالث، ينهال عن كثير منها طوفان من الخطاب البياني «المناهض لما هو غربي حفاظا على الثقافة»، حتى وهي غارقة إلى المناكب في التعاون الاقتصادي والعسكري مع الدول الغربية.

إن الخطاب البياني السياسي الذي تستقطبه القيم «الغربية» و«غير الغربية» لخطر ماثل في سياقات العالم الثالث، حيث الأجندات التقدمية والنسوية كثيرا ما تطعن في السياسات المدعومة من قبل القوى الغربية، وكذلك من قبل النخب المحلية والدول القومية. لا بد من أن يضع النسويون في اعتبارهم أن كون القيمة أو الممارسة «غير - غربية» (سواء من حيث أصولها أو من حيث سياق انتشارها) لا يعني أنها ضد الإمبريالية أو ضد الاستعمارية، فضلا عن توافقها مع الأجندات النسوية. وكذلك يجب أن يتذكر النسويون أن كون القيمة أو الممارسة «غربية» من حيث الأصول لا يعني أنها لا تستطيع القيام بدور في خدمة الأجندات النسوية المضادة للاستعمارية، أو بعد - الاستعمارية - كما أفصحت مناقشة أوكين للخطاب العالمي لحقوق الإنسان (Okin، 1998).

النسبوية الثقافية والماهوية الثقافية

يقع العديد من النسويين تحت إغراء اعتبار النسبوية «سلاحا ضد الطغيان الفكري»؛ لأنهم يقاسمون لوريان كود الإحساس بأن «البينة واضحة على أنها أفضل من البدائل الإمبريالية التي لا تعترف بحدود»

(Code1998). نسويون كثر يعتبرون النسبوية ترياقا يشفي من «التأكيد على التماثلية الكونية» التي تسمح لأولئك المتميزين «على الزعم من امتلاكهم القصة الوحيدة الحقيقية» (Code1998). تبدو النسبوية مفيدة في كبت جماح ميول النسوية إلى الحديث نيابة عن ومن أجل النساء حيثما كن أو - بشكل مختلف - الحديث عنهن كما لو كن «مثلنا تماما». أوافق على أننا يمكن أن نواصل الخوض في التحليلات النسوية حتى نجد بعضها يغفل الاختلافات بين النساء، مما ييسر الافتراض الضمني «بأنهن مثلنا تماما» من دون العناية الكافية باختلافاتهن.

وكما أشارت مناقشاتي في الجزء الأول من هذا المقال، أجدني على أي حال مترددة في أن أقتصر على وضع هذه المشكلة التي تمثل مصدر قلق محوري في التحليلات النسوية المعاصرة على قدم المساواة مع ظاهرة «الإمبريالية الثقافية»، بما هي كذلك. وجانب مما يجعلني أتوقف عن المعادلة بينهما هو إحساسي بأن «الإمبريالية الثقافية»، كما كانت تمارس فعلها في عصر الاستعمار لها منطق مختلف تماما، فقد كان منطقا ينكر أن الآخرين بالنسبة إلي «يماثلونني تماما»، بدلا من أن يؤكد هذا. لست أرغب في إنكار أن أجندات القوى الاستعمارية تطلبت شيئا من إسقاط «التماثلية» على الشعوب المستعمَرة. كانت «الرسالة الحضارية» للاستعمارية، تتضمن تحويل «البدائيين» إلى المسيحية ومشروعا لترسيم سكان المستعمرات في قلب الاقتصاد الأوروبي والترتيبات السياسية الأوروبية، وقد انطوت بالفعل على افتراضات بشأن أشكال من «التماثلية» تستطيع تمكين أولئك السكان من الاستفادة من أن «يصبحوا مثل الغربيين» بتلك السبل. ومهما يكن الأمر، فحتى هذه الإسقاطات للتماثلية تنطوي على النظر إلى الآخرين فقط بوصفهم «نماذج للمثيل القاصر» (Lange 1998). من دون هذا الاختلاف المتمثل في «القصور»، قد تتقوض دعائم احتياج سكان المستعمرات للوصاية الاستعمارية من الدول الأوروبية. كانت المماثلة مجرد إمكانية مفترضة ضمنا في المستعمَرين؛ لتدل على قدرتهم على الاستفادة من «التقدم» الذي يسبغه الحكم الاستعماري.

وفيما أعتقد، كان النزوع الاستعماري والتوق العارم إلى الحديث «نيابة عن الآخرين ومن أجلهم»، واقتناع المستعمِرين بأنهم «أصحاب القصة الواحدة الحقيقية»، مشتبكا هذا جميعه اشتباكا وثيقا مع الرؤى التي تؤكد أن الآخرين المستعمَرين يختلفون عن الأنا الغربية وأدنى منها. أجل يمكن أن تكون فرضيات «التماثلية» هي السمة المميزة لواحد من الاتجاهات الاستشكالية التي تمسك بخناق التحليلات النسوية المعاصرة، ومع هذا أراه خطأ جسيما أن نأخذ هذا «الافتراض للتماثلية» على أنه الملمح الوحيد الذي يحدد معالم «الإمبريالية الثقافية»، حين يكون «افتراض الاختلاف» قد لعب هو الآخر دورا جوهريا. وأعتقد أن إغراء النسوية المدفوعة بالرغبةِ في تفادي الإمبريالية الثقافية يضعف كثيرا حين التسليم بأن «فرضيات الاختلاف»، مثل «فرضيات التماثل» انتشرت كلتاهما بسرعة ونفاذ من أجل غايات ثقافية إمبريالية. وكذلك كان «التأكيد على الاختلاف الثقافي» مميزا للمشروع الاستعماري أكثر كثيرا من ذلك التلويح بـ «التماثلية»، إنه تأكيد يساعد على مداراة أوجه شبه مؤسفة مع المركزية الإثنية والمركزية الذكورية والنزعة الطبقية والنزوع الجنسي الغيري، والأشكال الأخرى الخلافية من المركزية، والتي كثيرا ما عمت وسادت كلا الجانبين من هذا «التقابل» المتكرر بين «الثقافة الغربية» و«الآخرين» العديدين غيرها.

يشدد تحليلي تشديدا على مدى اعتماد الولايات الاستعمارية، وبالمثل رؤى الأصوليين المعاصرين في العالم الثالث، على صور تتمركز حول «اختلافات ماهوية» بين الثقافة الغربية وثقافات معينة في العالم الثالث. وبقدر ما تشارك الأشكال المختلفة من النسوية في هذه الصور الاستعمارية لـ «الاختلافات الماهوية» بين الثقافات، تغدو النسوية خطرا وليست ذخرا للأجندات النسوية. ثمة تمثيلات لـ «ثقافات» معينة في العالم الثالث تروقها التصورات النسوية القائلة «إن قيمي وأساليبي في الحياة تتميز عن قيم وأساليب الآخرين الغربيين، وتشكل هويتنا القومية وأصالتنا»، وقد بيّن تحليلي السابق كيف يمكن أن تكون ذات خطورة على مصالح جماهير غفيرة من النساء في العالم الثالث، ولا تقل عن خطورة «الإصرار على التماثلية الكونية».

ترتكن أشكال عديدة من النسبوية على صورة لـ «الثقافات» انتقدتها فيما سبق بأنها ماهوية ثقافيا، وهي صورة تبدو فيها الثقافات مترسمة بشكل أنيق دقيق ومتميزة بعضها عن بعض، وسابقة بهذا على كل خطابيات لاحقة تبدو؛ وفي هذه الصورة لا يبدو الإصرار على «الاختلاف» المصاحب لـ «إنتاج» ثقافات «متمايزة» مثيرا لمشكلات؛ ويُفترض أن المكونات المحورية أو البنائية لـ «ثقافة ما» «معطاة كثوابت». وأعتقد أن مثل هذه الصور النسبوية للاختلافات الثقافية غير دقيقة تجريبيا، ومسيئة لمصالح واهتمامات النسويين بعد - الاستعماريين. والنسوية بعد - الاستعمارية المضادة للإمبريالية بدلا من أن تعتنق النسبوية، فإن الأفضل لها وما ينفعها حقا هو الاستجواب والمساءلة النقدية لتخطيطات «الاختلاف الثقافي» الذي يرسم حدودا فاصلة بين «الثقافة الغربية» ومختلف «الثقافات غير الغربية». وتلك المساءلة سوف تكشف عن أن كلا الجانبين من تلك الثنائية كان، إلى حد كبير، حصيلة عمليات أَمْثلة إجمالية، جرى ستر وضعها المتخيل بركام من النشر الأيديولوجي لتلك الثنائية عبر التاريخ الاستعماري وبعد - الاستعماري.

إن الملاحظات السابقة تملي حيثيات تجعلني غير مقتنعة بموقف لوريان كود الذي يولي الاعتبار لتعرية وتجريد موطن السيادة لـ «النسبوية... التي قد لا تكون قادرة على إنجاز كل شيء، ولكن من الواضح أنها أفضل من البدائل» (Code 1998). والصراعات السياسية للنسوية في العالم الثالث يضنيها كثيرا الوعي بأن ثمة عددا من «مواطن السيادة». بعض هذه المواطن ليست للسادة الغربيين، بل تقع في قلب المؤسسات المحلية، بينما البعض الآخر ذو أعمال ومآثر شديدة التعقيد بحيث يصعب تحديد مجال ما هو للسادة الغربيين وما هو للسادة المحليين. وفي محاولات النسويين في العالم الثالث لتعرية وتجريد عدد من «مواطن السيادة» تلك غالبا ما يكتشفون أن صورا من النسبوية الثقافية قد احتلت موقعا مهما في عتاد السادة المحليين؛ مما يجعل النسويين عرضة للهجوم بأنهم «خونة للثقافة تم تغريبهم»، وأنهم واقعون تحت وطأة افتقاد التقدير لـ «تقاليدهم» والاحترام لـ «ثقافتهم». يكفي

صور النسبوية الكثير الذي أنجزته في تقوية قبضة مجموعة متنوعة من السادة. لا يستطيع النسويون أن يقتصر عطاؤهم على التحذير من المزاعم «الكونية»، بل لا بد من أن يبحثوا عن فهم مختلف الاستخدامات الأيديولوجية الخطيرة التي يمكن أن تطرحها أشكال الزعم بـ «الكونية» والزعم بـ «النسبوية» على السواء.

أنني لأقيم الحجة على أن المطلوب فعله من النسويين بعد - الاستعماريين ليس تأييد «النسبوية الثقافية» بل مقاومة مختلف أشكال الماهوية الثقافية، بما فيها الأشكال النسبوية. وعطفا على الاستراتيجيات التي ذكرتها فيما سبق، مطلوب من النسويين أن يقاوموا الماهوية الثقافية عن طريق الإشارة إلى التعددية الداخلية، اختلاف الآراء والشقاق حول القيم، والتغيرات الجارية في الممارسات التي تحدث في المجتمعات المحلية التي تشكل فعليا الدول القومية الحديثة. هذا النقد للماهوية الثقافية من شأنه أن يطيح بالفكرة القائلة إنه في هذه المسألة ثمة شيء ثابت لا خلاف عليه يمكن تعيينه بأنه «الثقافة الهندية» أو «الثقافة الأفريقية» أو «الثقافة الغربية». ويمكنه أن يمضي قدما من خلال تحدي «صورة العالم» التي يفترض صدقها بعض الصور من النسبوية: أي أن ثمة جماعا محددا اسمه «الثقافات المختلفة»، كل منها متسقة داخليا ومتجانسة، ولا تختلف إلا مع «الثقافات الأخرى».

الموقف الذي أناصره لا ينكر وجود «الاختلافات الثقافية» في حد ذاتها. ومن الحمق إنكار أن ثمة ممارسات توجد في سياقات معينة ولا توجد في سياقات أخرى، وقيم يجري رفع لوائها في أماكن دون الأخرى. الأحرى أن الموقف الذي أناصره ينكر أن «الاختلافات الثقافية الفعلية» تناظر بدقة «الجماع» الذي يجري الآن تعيينه بأنه «ثقافات منفصلة»، أو يفصح عن ذاته عن طريق توزعه عبر «ثقافات» معينة. موقفي يشدد على أن كل السياقات الفعلية المعاصرة مفعمة بالمساجلات والشقاقات السياسية بشأن ممارساتها وقيمها، وترفض أن تخول أيا من المنظورات منزلة «التمثيل الأصيل» والوحيد لرؤى وقيم ثقافة معينة. إن إسقاط الصورة المتخيلة عن «الاختلافات الماهوية»، فيما يوعز به موقفي، حريّ به

أن ييسر لنا أن نأخذ في اعتبارنا تعددية الاختلافات الحقيقية في القيم والمصالح وفي رؤى العالم، التي تشق طريقها عبر السياقات المعاصرة القومية والعابرة للقوميات. وأعتقد أن ما قامت جاغار بتحليله من تبادل أشكال الخطاب النسوي بين المجتمعات المحلية المختلفة (Jaggar1998) يمثل مواقع حاسمة لتوضيح طبيعة وأهمية التعددية في الاختلافات الفعلية التي قد تمثل معالم الأجندات النسوية في السياقات القومية المختلفة، من حيث أنها تفسح في المجال لمعارضة التصورات الماهوية لـ «الاختلافات الثقافية».

وبينما اتخذ موقفا نقديا من صور معينة من «الاختلافات الثقافية» تكمن في أعماق أشكال محددة من النسبوية الثقافية، فإن الصورة المعارِضة التي أطرحها لا تكفي للإجابة عن تساؤلات مهمة عديدة تنشأ في المناقشات الفلسفية التي تدور حول النسبوية. ويبقى موقفي لا - أدريا، مثلا بشأن السؤال حول ما إذا كان ثمة فئة واحدة من القيم، دقيقة أنيقة مكتملة وكونية، ينبغي أن يوافق عليها الجميع، بيد أنه موقف متفائل في آفاق صنع العديد من القيم التي تغذي السياسات التقدمية والأجندات النسوية، بما هو مجدٍ وفعال في سياقات عالمية مختلفة.

وأود أن اختتم حديثي بإيضاح الروابط بين نقدي للماهوية الثقافية وموقفي عن «عموميات» حول الثقافات. فحين تناقش أوكين مسألة ماهوية الجنوسة، تحاج بأن «النقد النسوي المضاد للماهوية في بعض الأحيان يتطرف إلى حد إنكار إمكان إقرار أي تعميمات بشأن النساء» (Okin 1998). فهل الالتزام بمعارضة الماهوية الثقافية ينطوي على التزام بالنظرة المتطرفة القائلة إنه لا تعميمات على الإطلاق يمكن إقرارها بشأن «الثقافات»؟ ورأيي أنه لا النزعة المضادة للماهوية في الجنوسة، ولا النزعة المضادة للماهوية في الثقافات تستلزمان حظرا مطلقا للتعميم، لأن التعميمات ليست جميعها على قدم المساواة من حيث إثارة المشكلات. وإني لأزعم بأن ثمة اختلافات كبيرة بين التعميمات، كما في الاستشهادات الخطيرة التي قدمتها موهانتي (Mohanty 1991)، مثلا التعميم: «الدعارة لاتزال مجال العمل الأساسي إن لم يكن الوحيد للنساء

الأفريقيـــات»، وتعميم من قبيل البيان الصـــادر عن لجنة القضاء على كل أشـــكال التمييز ضد المرأة الذي ينـــص على أن «التمييز لايزال قائما ضد النساء في جميع أنحاء العالم، فيما يتعلق بالاعتراف بحقوقهن الفردية في المجالين العام والخاص، والتمتع بهذه الحقوق وممارستها، ولايزال النساء يتعرضن لأشكال عديدة من العنف» (Bunch 1994، 35).

التعميم الأسبق كاذب تجريبيا، ليس فقط، بل أيضا هجومي وخطير. أمـــا التعميم اللاحق فيمكن إقامـــة الحجة على صدقه، وهو أيضا مفيد سياسيا في لفت الانتباه لحقوق الإنسان في مجال العنف ضد المرأة الذي يحدث في العديد من الســـياقات القومية. النوع الأخير من التعميمات لا يســـتلزم، ولا ينبغي أخذه على أنه يستلزم، غياب التنوع داخل السياقات القومية وعبرها في صور انتهاكات حقوق الإنسان التي تواجه مجموعات مختلفة من النســـاء. أما الزعم القائـــل إن كل مجتمع محلي ينبني فعليا عن طريق علاقات الجنوســـة التي تشمل أشكالا معينة من إخضاع المرأة الاجتماعـــي والجنســـي والاقتصادي فيبـــدو أنه تعميم مفيد سياســـيا؛ وأيضا يفســـح في المجال للالتفات إلى اختلافات وخصوصيات السياق فيما يتعلق بمتاعب جماعات مختلفة من النســـاء. وأعتقد أن البنود التي تتضمنها قائمة مارتا نصباوم للقدرات والوظائف الإنســـانية المهمة هي الأخرى تعميمات من النوع الأخير، لأنها قصدت أن تكون القائمة «يسمح تصميمهـــا في حد ذاته بعزو توصيفـــات عديدة لكل مكون من مكوناتها» (Nussbaum 1995، 93).

ولا أعتقـــد أن الاتجاه المضـــاد للماهوية في الجنوســـة، وفي الثقافة، ينطوي على معارضة مسطحة لكل التعميمات، وبدلا من هذا ينطوي على التزام بدراســـة دقتها التجريبية وفائدتها السياســـية على الســـواء، أو ما ينطـــوي عليه من مخاطرة. ونادرا ما يمكن التعبير عن أجندات سياســـية فعالـــة، كتلك المتعلقة بحقوق الإنســـان من دون الالتجـــاء إلى درجة معينة مـــن التجريد، تُمكِّن من الإفصاح عن أوجه تشـــابه بارزة بين المشـــكلات التي يعانيهـــا أفراد مختلفون وجماعات متباينـــة. ومن ناحية أخرى يبدو أنه مـــن الممكن أن نجادل في صدق الحاجة إلى تصوير ختان الإناث على

أنه «ممارسة ثقافية أفريقية»، أو تصوير قتيلات المهور أو التحرش المتعلق بالمهور على أنه «مشكلة النساء الهنديات» بطرق تحجب حقيقة مفادها أنه ليست كل «النساء الأفريقيات»، أو كل «النساء الهنديات»، يواجهن هذه المشكلات، أو أنهن لسن يواجهنها بطرق متماثلة، أو بطرق تمحو المعارضات والطعون المحلية على هذه المشكلات.

إنني أرفع لواء منظور مضاد للماهوية لا يؤيد الرأي القائل إن وجود «اختلافات» ثقافية أو «اختلافات» أخرى يجعل كل وأي نوع من التعميمات، أو الدعاوى الكونية مشكوكا فيها جميعا على قدم المساواة. يطرح كوام أنطوني أبيا نقطة مفيدة، عندما يذكرنا بأنها «سمة مميزة لأولئك الذين يتخذون موقف مناهضة الكونيات العامة لكي يستخدموا مصطلح النزعة الكونية، كما لو كانت تعني النزعة الكونية الزائفة... إن الذي يعترضون عليه حقا – ومن ذا الذي لا يعترض؟ – هو وضع سيادة المركزية الأوروبية كنزعة كونية» (Appiah 1992, 58). وأود إضافة أن العديد من الصور الماهوية لـ «الثقافة الهندية»، وما يماثلها مما قمت بنقدها، إنما هي صورٌ مما يمكن أن نسميه «نزعة الخصوصية الزائفة»، وهي مثلها تماما تمثيلات مهيمنة لـ «ثقافات معينة» تحجب «النزعة الخصوصية» بشأنها حقيقة مفادها أنها تعميمات مثيرة للمشكلات عن سياقات معقدة ومتباينة في دواخلها. وإلى جانب ذلك، فإن النصح بالولوج في خضم العديد من «الاختلافات» يصعب معه تجنب الوقوع في أسر كونية توصيات إرشادية معينة، ولا توجد أجندة سياسية يمكنها تجنب التقييمات المعيارية العامة لأهمية وثقل أنماط معينة من «الاختلافات».

ومع التسليم بالأخطار الضخمة على الأجندات النسوية التي تطرحها أشكال مختلفة من النزعة الماهوية الثقافية، فإني أعتقد أن المهمة الملحة والمهمة للمنظور النسوي بعد – الاستعماري تتمثل في تطوير المنظور النسوي الملتزم بالنزعة المضادة للماهوية بشأن «النساء» وبشأن «الثقافات» على السواء. ومثل هذا المنظور لا بد من أن يستخلص المشاريع النسوية للولوج في الاختلافات بين النساء، ويميز بينها وبين الفهم الماهوي والفهم

الاستعماري والفهم بعد - الاستعماري المثيرة جميعها للمشكلات في تفهم «الاختلافات الثقافية» بين الثقافة الغربية وبين «الآخرين» بالنســبة إليها.
هذا المقال مســاهمة في مشــروع التفكير حول النسوية المعاصرة، وكيف يمكن أن تقاوم الصور الراســخة والماهوية لــ «الثقافات» ولـ «التناقضات الثقافيــة» بين «الثقافــة الغربية» و«ثقافــات العالم الثالــث»، وتخضعها للمساءلة النقدية (*).



(*) أود أن أزجي الشــكر إلى جنيفر تشــرش وســاندرا هاردنغ وجيم هيل وتينا شــتا وسوزان زلوتنيك لمساعدتهم الكريمة في مسودات مختلفة من هذا المقال.

6

«إنها ليست فلسفة»

أندريه ناي

المرأة، المواطن المحلي، الآخر: الكتابة بعد - الاستعمارية والنسوية. بقلم ترينه ت. منه - ها، منشورات جامعة إنديانا، 1989.

فكر النسوية السمراء: المعرفة والوعي وسياسات التمكين. بقلم باتريشيا هيل كولينز، نيويورك: روتلدج، 1991.

المناطق الحدودية، الفتاة المستيزية الجديدة. بقلم غلوريا آنزالدوا، سان فرانسيسكو: أنت لوت بوكز، 1987.

الإشارات والأغاني والذكرى في الأنديز. بقلم رجينا هاريسون. أوستن: منشورات جامعة تكساس، 1989.

«توصلنا لنظرية من أجلك! النظرية النسوية والإمبريالية الثقافية ومطلب **صوت المرأة**». بقلم ماريا سي. لغونز و إليزابيث في. سبلمان، المنتدى الدولي السادس لدراسات المرأة (6) (1983): 573 - 81.

«صلب ماهية الفلسفة، إعادة ابتكار التفكير الملائم لعالم متغير»

ناي

«البنويــة/ ضــد البنيوية وفاعل تحت القمع، بقلم ماريا ســي. لغونز. جريدة الفلسفة 87 (10) (1990) : 500 - 7.

«اللهو والترحال في العالم والمعرفة الودودة»، بقلم ماريا ســي. لغونز. هيباثيا 2 (2) (1987): 3 - 19.

العديد من العناوين المذكورة عاليه لا يحتاج الفلاســفة النســويون إلى مراجعتها. إن لها قيمتهــا كمقررات جامعية، فضلا عن قيمتها المثبتة في مساقات النظرية النسوية والفلسفة النسوية، وكذلك لها قيمتها في النظم البينية لمســاقات الدراســات النسوية. وفي الوقت نفســه، واصل العديد من الفلاســفة، رجالا ونســاء معا، إبداء اللامبالاة إزاء اقتراح بضم هذه الدراســات إلى النصوص الفلســفية في المقررات الدراسية للميتافيزيقا أو الأخلاق أو الإبستمولوجيا، رافضين هذا بقولهم «إنها ليست فلسفة».

ومع تحفظات مماثلة كان الأرســطيون في جامعات العصور الوسطى يثبطــون عزائم زملائهم عن الخوض في مناقشــة عمــل ديكارت المنطلق بخيلاء، وكذلــك تجاهل الأكاديميون الألمان الوضعيــة المنطقية في دائرة فيينــا، وفي الوقت الراهــن يعرض بعض الفلاســفة التحليليين عن فكر النســوية والتعدديــة الثقافية بوصفه مجرد «سياســة». ومع أننا لســنا البتــة بصــدد إضفاء تمييز قاطع بين ما هو فلســفة وما ليس بفلســفة، فإن مثل هذه الأشــكال من الرفض تمثل معلما بارزا من معالم الفلســفة ككيان فكري دائما ينطلق قدما في إطار ســيرورة إعادة التعريف. ويمكن القول إن صميم أصل الفلســفة يكمن في جدل التشكيك الذاتي والتجديد الذاتي، وهذا منذ أن واجه سقراط مزاعم السفسطائيين بأنهم «يعرفون» بوضع بديل أكثرتواضعا هو «حب المعرفة». كثيرا ما يأتي التشكيك الذاتي وإعــادة التعريف من خارج الحدود الملائمة للفلســفة. ســقراط مثلا كان يقدم اســتعارات مجازية من الحرف والمهن (*) لتوضيح الشروط الملائمة للفضيلة. وقد ارتكن جون لوك إلى الفيزياء النيوتونية كمقاربة مســتجدة للمعرفة. وفي آونة أحدث، يســتعمل فلاســفة العقل فــي مرحلة ما بعد الحــرب العالمية الثانية نظريات الذكاء الاصطناعي لتقديم أنموذج للعقل.

(*) أشهر تعبيرات سقراط المجازية في هذا الصدد، قوله إن أمه قابلة تمتهن توليد النساء، وهو بدوره يمتهن توليد الأفكار والتعريفات من نفوس الرجال. [المترجمة].

علـى أي حال، يمكن نسـيان هـذا التاريخ حين نكـون واقعين في قبضة باراديمات [نماذج إرشـادية] فلسفية معينة عميقة الجذور. ولعل هذا هو الوضع الآن في الفلسـفة الأكاديمية في العالم المتحدث بالإنجليزية، حيث يجري أحيانا الاستمسـاك القطعي بفرضيات قبلية معينة بشـأن هدف الفلسفة الملائم ومناهجها السديدة.

ليس الغرض من هذا المقال طرح عمل جديد ليوضع في دائرة اهتمام القراء بل الأحرى التأمل في الانقسام المستمر بين المواد التي تلهم الفلاسفة النسويين باستبصارات مستجدة وشريعة الفلسفة الراسخة الجارية الآن. وحتى عندما يأتي مصداق على هذه الشريعة من إحدى صور الفلسفة في التاريخ الفكري التي أمكنها أن تتسـتر على مصادر شـخصية أو سياسية للحكمـة الفلسـفية أو تعطي امتيازا للعلم بوصفـه المعرفة التي لا معرفة سواها، فسوف يظل من معالم الفلسفة وجود عوامل متغيرة غير مستقرة. إن مجـرد الإصرار على ما هو فلسـفة «حقيقية» أو «صلبة» مقابل ما هو «مجرد» شـعر أو علم اجتماع أو مذكرات شخصية أو سياسة، لهو في حد ذاته تجديد لإمكانية أن تظل ثمة إعادة بناء أخرى للفلسفة.

الأعمال الفكرية للنسـويات التي نسـتعرضها هنـا يمكن أن تؤخذ كتبيان لطريقة تتجلى بها أشـكال من الفكر في مراحل التغير الفكري، ليس داخل أو خارج انشـقاق متعين بين من هم فلاسفة ومن هم ليسوا فلاسفة، بل على أعتاب إعادة تعريف «حب الحكمة». ما هو على المحك أكثـر من مجرد تخصص أكاديمي. إن الفلسـفة طوال تاريخها الطويل المتنوع المثير للجدل، جعلت نفسـها معنية بالبنود الأساسية في الحياة الإنسانية: هوية الذات، طبيعة الواقع، إمكانية المعرفة. وكثيرا ما تومئ أو تعكس التغيرات في الباراديمات الفلسفية تغيرات جذرية في طريقة تصور ما هو إنسـاني وما هو واقعي. وفـي الوقت الراهن نجد الواقع الخائلي [الافتراضي] (*) والعوالم الممكنة والذكاء الاصطناعي يدفعان الفلاسـفة التحليليين إلى تنقيح وتوسيع فرضياتهم المنطقية والعلمية.

(*) يشـيع وضع «الواقـع الافتراضي» كترجمة لـ «virtual reality» الـذي يتخلق في عوالم الحواسـيب والإنترنت، ولكن يبدو «الواقع الخائلي» وهو المقابـل الذي طرحه د. نبيل علي عبر سلسلة عالم المعرفة هو الأفضل والأدق والأدعى لعدم الالتباس. [المترجمة].

وأزعـــم أن ما هو أكثر جذرية وأهم في دلالته التاريخية، الاســـتعراض الـــوارد هنـــا لمراجعات الكاتبات لـــرؤى ناجمة عن خبرات أســـيوية أو أفروأمريكية أو لنساء وافدات من أمريكا اللاتينية إلى الولايات المتحدة الأمريكية. قد يهمل طلاب الجامعات الذكور من الطبقة الوســـطى في دراســـتهم من أجل مطـــاردة امرأة من الواقـــع «الخائلي» في النطاقات المتاحة لمســـتخدمين متعددين، وقد يتخيل كتـــاب الخيال العلمي عوالم يوتوبية تعمل بواســـطة حواســـيب عملاقة، وقد يتصـــور علماء العلوم المعرفية المخ كبرنامج عمل يستنســـخ ذاته، بيد أن تكنولوجيا المعلومات التي تلهم بمثل هذه التأملات مجرد جانب واحد من جوانب تغير أعمق في الحياة الإنسانية. وبات التقوقع في جيوب فكرية أو عرقية أو إثنية أو ثقافية مســـتحيلا فـــي عالم هو قرية معولمة. لـــم يعد من الممكن أن نضع وفقا لشـــفرة ثقافية وحيدةً مهيمنة تعريفا لما هو الإنســـاني، وما هو الفكر، وماذا فـــي معرفة الحقيقة. ولم يعد من الممكن نبذ اختلاط الألسنة والأفكار بوصفه «بربرية»، «بدائية»، «فطرية». إن ترينه وكولينز وآنزالدوا وســـبلمان ولغونز يتحدثن إلى هذا الواقع الجديد، وليس إلى واقع عالمي خائلي.

يجســـد عمل ترينه مينه - هـــا الفجوات بين التخصصات المتعددة التي كثيرا ما تنبثق منها نظرية جديدة. وتماما مثلما باتت الأخلاق مع ســـقراط مطعمة بالصور العقلانية للهندسة الإقليدية، أو زاد ديكارت مـــن اختلاط أمواه الميتافيزيقا الأرســـطية فخلطهـــا بفيزياء غاليليو، أو اســـتخدم الوضعيون المناطقة مناهج البحـــث المعملي لإزاحة قرون من التأملات المثالية، فكذلك تستكشـــف ترينه فـــي (المرأة.. المواطن المحلي.. الآخـــر) روابط بين الأنثروبولوجيا والنقـــد الأدبي والتحليل النفســـي والفلســـفة، والتقاليد الشـــفاهية المحلية مـــن الأقاصيص والســـرديات. وفـــي فاتحة فصلهـــا الأول، «تعهد من صنـــدوق مرايا الكتابـــة» (Commitment from the Mirror - Writing Box)، نجد إلزاما بنظرية سقراط «اعرف نفسك». إن الأنماط الشرائعية للتفكير والتعبير يمكنها أن تحول دون التأمل الذاتي، وهي تخلق تنظيرا يدّعي

أنه تقرير محض لا يصدر عن شخص معين أو زمان محدد، لا يخضع للتفنيد إلا بلغته الخاصة به. وليس هذا - كما تحاج ترينه - إلا وهما. الكاتبة، سواء في الفلسفة أو الأنثروبولوجيا أو الأدب، تكتب بوصفها ذاتا لها تاريخ، سواء أقرت بهذا أم لا، إنها على وعي بذاتها كذات كاتبة. هذا الوعي التأملي المنعكس يتم استبعاده من حيث المبدأ بواسطة التأسيس الفلسفي الراهن لسيمانطيقا الصدق النظري، بينما هو صميم ماهية الكتابة عند ترينه. الكاتبة ليست إنسانا آليا وهي واعية بهويتها ككاتبة ومسائلة إياها. إنها دائما على خلاف مع لغتها، وهي ناقدة في علاقتها مع ما تنتجه، ولا يعنيها في علاقتها مع قرائها إلا الجودة فيما تكتب.

صميم ماهية الكتابة المدروسة عند ترينه، وبالتالي التنظير المدروس أو التفلسف المدروس، هو الانشغال بالمعضلات المتمثلة في تشابك التفاعلات الاستشكالية الواردة عاليه. تمر المرأة، من حيث هي كاتبة، بخبرة الحرية في تعريفها لنفسها، بيد أنها تتحمل أيضا المسؤولية الوجودية التي ترافق تلك الحرية. يجب أن تكون الكلمات هي وسيطها، كلمات تتشكل أجروميتها وأسلوبها في الممارسات ودوافعها، وغالبا ما تكون مغتربة عن إحساسها بذاتها وبالعالم الذي تحيا فيه. وربما يكون السؤال عن الجمهور سؤالا أكثر صعوبة. الهدف من الكتابة، سواء فلسفية أو شعرية، هو التعبير عن الذات، لكن ليس من الواضح كيف يمكن أن يتحقق التعبير عن الذات بطريقة لا ينجم عنها تشيؤ أو انسحاق أولئك اللاتي تكتب لهن أو عنهن. كيف يمكن ألا تكتب المنظرة فقط لقلة من الزملاء في دائرة أكاديمية نخبوية مغلقة، بل تكتب إلى «الناس» وعنهم - ناس ليسوا من أمريكا الشمالية، ناس ملونون، نساء وكذلك رجال؟ تستخدم ترينه مثالا لمصطلح شائع في التنظير الماركسي والسياسي. يزعم المُنظر الماركسي أنه يكتب لـ «الجماهير»، لكن هذا التجانس التعميمي لـ «كادر» العمال المنصاعين للتعليم ماذا يعني بالنسبة إلى العلاقة بين قادة الطبقة الوسطى في الثورة البلشفية، والذوات الذين سيجري «إعادة تعليمهم» من أجل الارتقاء بمواصفاتهم؟

تواصل ترينه تطوير هذه التساؤلات في الفصول اللاحقة حول الأنثروبولوجيا كلغة للهيمنة الغربية (*)، و«سياسة الاختلاف» الراهنة التي تشيع في الدوائر النسوية، وسبل تدعيم وتقويض الصور الفوتوغرافية للمواضيع النصية المتكررة. إنها تستكشف مختلف صور التفاوض التي تحدث حالما تستجمع أصوات مختلفة من الحقبة بعد الاستعمارية القوة والاقتناع بتحدي السلطات القائمة.

هذا مثير للاهتمام. لكنه ليس فلسفة، أم أنه فلسفة؟ تخوض ترينه في تأمل العلاقات التبادلية المعقدة بين الذوات الفردية التي تتحدث من أماكن فريدة ومعينة في المكان والزمان، وبين الأشكال النحوية والخطابية التي يرتكن إليها المعنى في لحظات خاصة من تاريخ الفكر، العلاقات التبادلية بين المتحدثين/ الكتاب والسامعين/ القراء. وسوف أزعم أن المسائل الفلسفية التقليدية حول طبيعة النفس والواقع والمعرفة، إنما هي ثاوية في هذه التأملات. والأكثر أهمية على أي حال، هو أن ترينه تلامس ما أعتبره صلب ماهية الفلسفة، أي إعادة ابتكار التفكير الملائم لعالم متغير.

أما باتريشيا هيل كولينز Patricia Hill Collins في عملها «فكر النسوية السمراء» (Black Feminist Thought) فتتجه مقاصدها نحو اهتمامات فلسفية مماثلة من منظور الخبرة الأفروأمريكية. كيف يمكن للنساء الأفروأمريكيات أن يتفهمن موقفهن، ويعبرن عنه بمصطلحات تحمل المعنى، ويشيدن المعرفة الضرورية لحل مشكلات المجتمع المحلي الأسمر؟ في فصلها الختامي «نحو إبستمولوجيا نسوية ذات مركزية أفريقية» (**)، توجز كولينز النتائج التي توصلت إليها: يمكن أن يوافق الجميع على أن المعرفة بالمجتمعات متعددة الثقافات ضرورة مطلقة، ونحن جميعا لا بد أننا نحيا فعليا في مثل هذه المجتمعات، على أن

(*) في أن الإنثوبولوجيا لغة للهيمنة الغربية أو صراحة وبوضوح أكثر هي وجه آخر للاستعمار، ربما تفيد الإشارة إلى كتاب جيرار لكلرك «الأنثروبولوجيا والاستعمارية»، وقد ترجمه إلى العربية د. جورج كتورة. [المترجمة].

(**) يبدو تعبير مركزية - أفريقية Afrocentric ثقيلا على الأسماع ومرفوضا وطائشا عن الهدف، فالهدف هو نقض ورفض وتفكيك كل وأي مركزية، وليس أن نستبدل بالمركزية الغربية مركزية أخرى. [المترجمة].

السؤال هو كيف يمكن الحصول على هذه المعرفة؟ إبستمولوجيات القرن العشرين التجريبية المنطقية لا تكفي. هل يمكن تعريف مفاهيم مثل مجالات القيمة لأشياء محصورة، محددة سلفا ثم القيام بمسح كمي وإحصائيات للتحقق؟ هل يمكن تعريف العنصرية بقائمة مغلقة من السلوكيات المحتملة ثم إجراء الاختبار من أجل هذه القائمة؟ وهذا الذي يجري تعريفه أنه الجريمة السمراء هل يمكن ربطه بمثول الأسر التي يعولها واحد فقط من الأبوين، لنصل إلى استنتاج مفاده أن حل الأزمة في المناطق الحضرية المتاخمة هو إجبار النساء السوداوات على الزواج ومعاقبة الاتصال الجنسي غير الشرعي؟

توحي كولينز بأن هذا النوع من المعرفة التي طورها علماء العلوم الاجتماعية البيض ودعمتها الإبستمولوجيات الفلسفية بعد الوضعية الراهنة لا تحيط بواقع «تجربة إقصاء» النساء السوداوات. وبدلا منها تقترح كولينز مصادر أخرى للمعرفة: المقابلات الشخصية، الموسيقى الشعبية والأدب الشعبي، المحادثة، والحوار. وبدلا من أن يبني العالِمُ نظرية مأخوذة من الآخر أو من أفكاره هو الواضحة المتميزة، فإنه حين يخرج بالمعرفة من هاتيك المصادر سوف يحتاج إلى تقنيات جديدة، وهي تقنيات شرعت في تطويرها منظرات إبستمولوجيات نسويات أمثال ساندرا هاردنغ ولوريان كود وهلين لونغينو وإيفلين فوكس كيلر (Keller 1985؛ Harding 1986، 1991؛ Code 1987، 1991؛ Longino 1990، 1992). التقنيات التي تسعى إليها كولينز لا تفرض المقولات على الواقع ولا تضع برامج قبلية لموضوعات المصلحة البشرية. وسوف تتطلب أشكالا من إقرار الصحة ومن التحقق، لا تسمح بتسلل القوالب النمطية مرتدية ثوب الوقائع، ولن تستخدم هوامش الخطأ المصطلح عليها لتهرب من الوقائع النافية. وفي موقع المساجلات الأكاديمية العقيمة بين الخبراء الذين يفترضون مفاهيم مشتركة، لا بد أن تعبر هذه التقنيات الفجوة بين النظرية والخبرة العينية، وتبادر بالحوار بين المنظورات البديلة والمتضاربة.

هــل هذا ليس فلســفة؟ مجرد علــم اجتماع؟ وفي هــذا أليس علم اجتمــاع رديئــا؟ مرة أخرى أقتــرح نظرة ثانية. تعرض فلســفة المعرفة الراهنــة لامبالاة مثيرة للدهشــة إزاء ما يفعله العلمــاء في واقع الأمر. في مقابل هذا، ربما لا يدهشــنا أن العلماء فــي العادة قليلا ما يأبهون للفلســفة الأكاديمية للمعرفة، على الرغم من أن قلة منهم لاحظت كيف أن الاســتعارات المجازية الاجتماعية تشــكل مفاهيم فــي العلم أو كيف يمكن أن تحدد العوامل المؤسســاتية مناهــج التحقق. كولينز مثل ترينه، كلتاهمــا تفتح نقاط تقاطع حرجة ومحتملة بين العلم من حيث هو منتج بشــري، وبين الخبرة الإنســانية كما يجري التعبيــر عنها في القصص والموســيقى والمحادثة. كلتاهما تشــير إلى موضع متميز لفلسفة جديدة للمعرفة تســتطيع أن تعيد بشــكل حاســم صياغة تفهمنا لكيفية توليد مفاهيم تســاعد في إصلاح ظروف من قبيل التفرقة العنصرية الواقعة وإملاق ذوي البشرة السمراء.

نوعية المعرفة التي تدعو إليها كولينز ليســت مجرد تشخيص سلبي يدين النظرية الموجودة وينقدها. ففي أصوات النساء السوداوات اللاتي تدرســهن ثمة معرفة مطمورة، معرفة بكيفية البقاء على قيد الحياة في ظروف القمع، بالكرامة تحت قيد الإكراه، بالقوة كتواصل لبيب. تقع هذه المعرفة خارج نطاق النموذج الإرشــادي للإبســتمولوجيا التطبيعية التي تشــيع الآن في الفلسفة، حيث التسليم بأن العقل البشري آلية بيولوجية أو آلية عمليات - معلوماتية، تتطور كمساعد للبقاء الفيزيقي. في خبرة النســاء الســوداوات البقاء على قيد الحياة لا قيمة له من دون الكرامة أو احترام الذات؛ لا يمكن فهم الخبرة من حيث هي إنســانية كما نفهم صراع الكائن الحي المنفرد من أجل البقاء بأي ثمن، بل نفهمها من حيث هــي هادفة إلى حياة متعــددة الجوانب قابلة لإعادة التفاوض بشــأنها بالتشارك مع الآخرين.

تعالــج غلوريا آنزالــدوا Gloria Anzaldúa وماريــا لغونز Maria Lugones بنــودا مماثلة، وذلك مــن المناطق الحدوديــة المتنازع عليها بين أهل أمريكا الشــمالية والمكســيكيين والإســبان والهنود والإنجليز

والتشيكانو (*). في عملها «المناطق الحدودية» تجعل آنزالدوا تصاريف الشعوب المهمشة والمقموعة للبقاء على قيد الحياة تمثل قدرة خاصة نجدها في كفاح التشيكانو للبقاء في ثقافة الإنجليز وكفاح السكان المحليين الذين واجهوا السادة الأعلين الإسبان، ومفاوضات أهل المكسيك مع الولايات المتحدة التي تفوقهم قوة بمراحل شاسعة. في مثل هذه المواقف يحتاج البشر إلى رؤية ما وراء السطح البادي، يحتاجون إلى استكناه أعمق للبنيات والنماذج التي هي دوافع الكلمات والأفعال، يحتاجون إلى وعي يشعر ويفكر في تجاوز الأفكار المسبقة وقد لا يكون قابلا للتمثيل مبدئيا إلا في الصور أو الرموز.

تربط آنزالدوا بين هذه القدرة الخاصة على الاستبصار الأعمق وبين وعي «المستيزا» (**) ومنبع ظروف ثنائية أو تعددية لغاتهم. من الناحية التقليدية، كان الفلاسفة أصحاب لغة واحدة كمسألة محسومة. لا بد من تأكيدهم على لغة مفضلة معينة لتكن الإغريقية أو اللاتينية أو الألمانية أو الإنجليزية وذلك للتعبير الواضح عن الفكر العقلاني، وإلا فإنهم يتخذون واحدا من مكونات الفكر ليجعلوه كونيا مفترضين أنه مادام عقلانيا وذا معنى، فيمكن فهمه بأي لغة وفقا لشروط السيمانطيقيات [أي علم دلالة الألفاظ] الأوروبية. وتستحضر ريجينا هاريسون Regina Harrison الغزو الإسباني لبيرو في مقالها «العلائم والأغنيات والذكرى في الأنديز» (Signs، Songs، and Memory in the Andes)، لكي تجلي كل لبس عن التاريخ السياسي والإمبريالي

(*) التشيكانو (Chicano)، وثمة إشارة إليهم في فصل سابق وسيعود إليهم فصل لاحق، هم مواطنو الولايات المتحدة الأمريكية ذوو الأصول المكسيكية، أو المكسيكيون، ويغلب عليهم الفقر والعوز. وشاع استخدام هذا المصطلح - الذي يعود إلى أصول لغوية إسبانية - كناية عنهم بعد أن قاموا بانتفاضة في نهايات عقد الستينيات وبدايات السبعينيات في القرن العشرين، باحثين عن حقوقهم المدنية، وراغبين في توحيد أنفسهم على أساس أن لهم هويتهم وفنونهم وآدابهم. [المترجمة].

(**) أشرنا في هامش بالفصل الأول إلى أن مستيزا Mestiza كلمة إسبانية تشير إلى ذوي أجناس مختلطة أو أعراق متمازجة، وقد باتوا أغلبية في بعض المواطن مثل المكسيك، باحثين عن هوية متميزة. وكانوا في حقوقهم وفي مستويات معيشتهم أقل من السادة الإسبان الخلص، وفي تصنيفهم الثقافي الوطني أقل من أهل البلاد الخلص. وبشكل عام باتت المستيزية من المشاكل التي يتعين مناقشتها عند بحث تعدد الثقافات. [المترجمة].

لمثل هذا الافتراض وهو تاريخ مثير للجدال. كان المبشــرون والإداريون الناطقون بالإسـبانية يوجههم هدف الغزو والتنصير بأي ثمن، فناضلوا من أجل التواصل مع السكان الأصليين من أهل كويتشوا (*). فهل كانت اللغة البدائية ثرية بما يكفي، وعقلانية بما يكفي، لنقل قيم المسـيحية وحقائقها؟ أم كان ينبغي تدريب الوعاظ والإداريين في أراضي كويتشوا؟ هل التعبير عن المفاهيم المسـيحية بلغة كويتشـوا يدنسها بالخزعبلات البدائيـة والنزعـة الحيويـة؟ أم أن تعليم السـكان الأصليين وحكمهم يكون فقط باللغة الإسـبانية؟ تتتبع هاريسون أشكال سوء الفهم وتنافر المفاهيم عبر التفاعلات الواقعية العنيفة غالبا بين الناطقين بالإسبانية والشـعوب الأصلية، وتبين هاريسـون أن أي نظرة إلـى بنية مفهومية بوصفها بنية كونية إنما هي نظرة سـاذجة. يفشـل الأوروبيون المرة تلو الأخرى فـي تفهم الميتافيزيقـا التوليدية لأهل كويتشـوا القائمة على جذور من اسـتعارات مجازية للتماثل والتـوازن الاجتماعيين. المرة تلو المرة، يصر الناطقون بلغة كويتشـوا علـى فهم المبادئ الأوروبية بلغاتهم هم وعوقبوا على ذلك.

أولئك الذين يعيشـون، مثـل آنزالدوا، في المناطـق الحدودية بين ثقافتين، ويواصلـون الذهاب والإياب بين عوالم لغوية، لا يسـتطيعون الخوض في الوهم القائل بوجود ميتافيزيقا عمدة. لا بد لهم من المعاناة المسـتمرة من صدمة التناطح بين أطـر مرجعية غير متوافقة، ولم يعد من الممكن تفادي هذه الصدمة عن طريق العزلة الثقافية والعنف الذي لا يزيـد إلا من حدة المعارضة والمواجهة، لكـن آنزالدوا تحاج بأنه في صميـم هذه التقاطعات الثقافية تنبثق إمكانية وعي من نوع جديد. إنه ليس وعي المنطق المغلق المتصف بالاتسـاق الذاتـي الموحد القائم على لغـة متفوقة أو أجرومية عمدة، بل هو وعي مسـتيزي يعمل بين عوالم مفاهيمية لها أساليب متباينة من التفكير وتتسع فيها المفاهيم وتتسامح إزاء الغموض والتناقض. أما الفكر الذي سوف يرسم في القرن الواحد

(*) كويتشوا (Quechua) الشعب الذي يقطن في المناطق الوسطى من جبال الأنديز في أمريكا الجنوبية. ويسـتخدم المصطلح نفسه للإشـارة إلى لغاتهم الخاصة بهم، وأيضا إلى أحد أقاليم بيرو الطبيعية وهو الإقليم الذي يسكنه هذا الشعب. [المترجمة].

والعشـــرين خصائص النموذج النمطي لما هو إنساني فربما لا يكون هو وعي النخبـــة المثقفة ذات التعليم الجيد التي ترتحل لحضور المؤتمرات وتقيـــم في فنادق الدرجة الأولى. ربما يكون الفكر الملائم والســـائد في المســـتقبل هو الفكر الخاص بالمستيزا عند آنزالدوا الذي يتحرك جيئة وذهابا بـــين الثقافات واللغات، ينمي التحليـــل الأعمق الضروري لردم الهوة بين الحدود المفاهيمية.

لكن، هل هذا شـــعر، تاريخ، سرد شخصي، وليس فلسفة؟ وهل الإجابة عن هذا السؤال واضحة؟ وتلك الاستكشافات المفاهيمية لآنزالدوا والنساء الملونات الأخريات، هل يمكن أن تقدم فلســـفة جديدة، يجتمع شـــملها مع الخبرة في العالم؟ وبدلا من الاســـتمرار فـــي تجربة تعكس هيمنة عرقية أو ثقافية عفى عليها الزمن، تأتي مثل هذه الفلســـفة لتعتمد على الخبرة الفعلية لبشـــر اعتادوا الحراك بين لغة وأخرى وبـــين ثقافة وأخرى. وإذا كان الفلاســـفة هم المحترفون في فيلق المفكرين، كما أشـــارت هنا آرندت Hannah Arendt في كتابها «حياة العقل» (The Life of the Mind)، فلعل الخبراء في الوقت الراهن ليسوا أولئك الذين يتبنون الخيالات المستحدثة للذكاء الاصطناعي أو لأمخاخ آلـــة تورينغ الكونية (*) في العلوم المعرفية، بل هم المســـتيزيون عند آنزالدوا، والفرنســـيون - الأفارقة والبريطانيون - الهنود والآســـيويون - الأمريكيون واللاتين - الأمريكيون [الوافدون من أمريكا اللاتينية إلى الولايات المتحدة الأمريكية].

تقدمت الفيلسوفة ماريا لغونز Maria Lugones ذات الأصل اللاتيني الإسباني(**) بسلسلة من المقالات تتتبع فيها هذا الاقتراح. وفي حوار مع إليزابيث سبلمان Elizabeth Spelman، دار العام 1983، «توصلنا لنظرية

(*) في العام 1936 وضع العالم البريطاني الشاب آلان تورينغ A.M. Turing تصميما نظريا لآلـــة قادرة على ميكنة المســـلمات الرياضية والاســـتدلال الرياضي، وتلك هـــي آلة تورينغ. وفي الأربعينيات نجح جون فون نيومان John Von Newmann وآخرون في تجسيد آلة تورينغ فعليا باستخدام الدوائر الكهربائية فكانت نشأة الكومبيوتر. [المترجمة].

(**) خضعت المناطق الشاسعة في أمريكا الوسطى والجنوبية لحكم المستكشفين الغزاة الإسبان واحتلالهم، فباتت تعرف باســـم أمريـــكا اللاتينية، وتتحدث باللغة الإســـبانية. اصطبغت ثقافة الشعوب الأصلية بالصبغة الإسبانية، لهذا بات أهلها هم اللاتين الإسبان. في هذا الموضع تقول الكاتبة: أهل أمريكا الشـــمالية الإنجليز وأهل أمريكا اللاتينية الإسبان نسبة إلى اللغة المتحدثة، إن اللغة دائما هوية وثقافة. [المترجمة].

مـــن أجلـــك!» (Have We Got a Theory for You!)، تستكشـــف لغونز أشـــكالا من التفلسف ليست أحادية الصوت. صوت لغونز وصوت سبلمان ذات الأصـــل الإنجليزي يندمجان وينفصلان ويتداخـــلان في اعتراف أن المـــدارك تختلف، ولكن أيضا مع اعتقـــاد بإمكان تحقيق درجات من توافق الآراء وبالتالـــي من الصدق. في هذا المقال المبكر تتجه مقاصد لغونز إلى تســـاؤلات ســـوف تواصل بحثها في عمل لاحق. ما الـــذي يمكن أن يكون دافعـــا للحوار بين امرأة ذات أصول إنجليزية من ثقافة مهيمنة وامرأة من أصول لاتينية إسبانية؟ لماذا ترحب امرأة إنجليزية باتخاذ الخطوة القلقة، بل الخطـــرة، باقتحام عالم النســـاء الملونات؟ ولماذا تخاطـــر امرأة وافدة إلـــى الولايات المتحدة مـــن أمريكا اللاتينية بالدخول فـــي حوار مع ثقافة لديهـــا كل ما يدعوها إلـــى الريبة فيها؟ وبمثابرة بالغة، تستكشـــف لغونز المضامين الأنطولوجية والميتافيزيقية لهذه التســـاؤلات. تقترح النظرية أن نمسك بلباب معنى الخبرة، لكن كيف يمكن لشخص أن يمسك بمعنى خبرة شخص آخر؟ هل من الممكن أصلا وضع نظرية عابرة للاختلافات؟ هل من الممكن أن يكون أي نمط من أنماط تنظير النســـويات البيض مفيدا أو ذا أهمية لنساء ملونات؟ مثل هذه التساؤلات تعالج مشاكل عملية في الحركة النسوية. وأيضا تتضمن أنطولوجية الذات والواقع.

تمتد تأملات لغونز إلى أعطاف مقالها الصادر في العام 1987 «اللهو والترحال في العالم والمعرفة الودودة» (Playfulness, World - Traveling, and Loving Perception). تتحـــدد هوية الشـــخص عن طريق خصائص معينـــة ماهوية أو عرضية، فهكذا تحكم ميتافيزيقا الجوهر والعرض عند أرســـطو. بيد أن لغونز تعثر على الاختلاف المميز لها، بوصفها امرأة تعبر مـــن ثقافتها الأصلية الأرجنتينية إلى الثقافـــة الإنجليزية. فهي في المنزل لاهيـــة، على أن أحدا في العالم الإنجليزي لن يعزو هذه الصفة إليها. هل يجـــب أن ننظر إلى عدم الاســـتقرارهذا في الهوية علـــى أنه من أمراض انفصام الشخصية. وتخلص لغونز إلى أن الحياة في «عالمين لهما مغزيان» مختلفان وامتلاك هويتين مختلفتين في ذينك العالمين هو الوضع الطبيعي لأولئك الذين يرتحلون بين عالمين.

لكن مع التسليم بما يمكن اعتباره تشظيا شائها، كيف يمكن أن يكون ثمة فاعل، هل يمكن التفكير في أن المرء يستطيع أن يحدث تغييرا في العالم؟ إنها تساؤلات أبعد، تواجهها لجونز في ورقتها المقدمة إلى ندوة الجمعية الفلسفية الأمريكية (APA) في العام 1990 بشأن «الجنوسة، العرق، الإثنية». مشكلة الفاعل لا تستطيع حلها البنيوية التي تعتبر الهوية الذاتية بناء مشيدا، ولا ما بعد البنيوية التي ترى الهوية بالضرورة جزئية ومتشظية. خبرة العامل بأنه مكبل داخل البنيات الرأسمالية أو خبرة المرأة بأنها مكبلة في المؤسسات الذكورية، حقيقية بما يكفي. ولكن حين نأخذ في الاعتبار «التعددية الأنطولوجية» لعوالم المعنى المختلفة، وما يوازيها من تعددية شخصية ناجمة، تغدو الفاعلية ممكنة. المرأة التي «ترتحل» من عالم إلى عالم تشعر بأنها إنسان مختلف في هذين العالمين، وتكون هكذا فعلا. لديها مقاصد ورغبات لا تبقى ثابتة من عالم إلى آخر. وعلى أي حال، ليس هذا من أعراض مرض، إنها تستبقي ذاتها في العالمين المختلفين. وهذا يضعها في موضع تلقي أفعال غريبة عن البنيات الراسخة بل أيضا تنفيذها. في اللحظة التي تعبر فيها من عالم إلى آخر تنعم بحرية الوجود خارج البنيات التي تكبلها بثقافة واحدة موحدة.

يصعب تحديد المدى الزمني الذي تستغرقه مثل هذه الاستبصارات قبل أن تدخل بشكل مثمر في حوار مع الدراسات الفلسفية الراسخة للهوية عبر العوالم الممكنة وللنسبوية الأنطولوجية وغموض المرجعية. ولعل المتاريس الثقيلة تحوط بعوالم المغزى، بما فيها العالم الأكاديمي للمغزى. أسباب عديدة تجعل أولئك الذين هم في موقع السلطة لا يرغبون في الابتعاد عن نماذج إرشادية راسخة. تشدد لغونز عبر كتاباتها على أن المصلحة الذاتية لا يمكن أن تكون هي الدافع للحوار بين عالمين، إذ يحول دونها المخاطرة في رؤية ذاتك كما يراها الآخرون، وأخطار الولوج إلى عالم لا تحصنك فيه امتيازات العرق والطبقة. وأكدت لغونز أن السبب المعقول للارتحال بين عالمين هو الصداقة بين النساء كأفراد التي تقهر المخاطر، وأن المصلحة الذاتية كفيلة أن تستبقينا في المنزل.

ربما كانت على صواب. وعلى أي حال، أزعم أن ثمة سببا آخر قد يدفع النساء والرجال إلى التفلسف على غرار ترينه وكولينز وآنزالدوا وهاريسون وكولينز وسبلمان ولغونز. لقد جرى وصف لب ما يدفع إلى التفلسف بأساليب مختلفة، لكن واحدا من الاقتراحات العتيقة جدا هو أن المجاجة تأتي من الدهشة، الدهشة من سر الوجود الإنساني ومن تعقده. التفلسف في البيئة العالمية المستجدة - التفلسف العابر للغات وللثقافات، التفلسف الذي يلائم بين تنوع الخبرة، والتفلسف الذي يرفض التضحية بالواقعة المادية على مذبح بساطة أي عالم خائلي - يملك الجاذبية العقلية الدافعة التي نجدها في ثراء المفاهيم وعمق الخبرة. ويشعر المرء بأن هذا، بكل ما يكتنفه من صعاب وأوحال، لهو الحياة الحقة والفكر الحق.



7

تشاندرا موهانتي وإعادة القيمة إلى «الخبرة»

شاري ستون - مدياتور

يبين نقد جوان سكوت بعد - البنيوي للخبرة أخطار السرديات الإمبيريقية (*) للخبرة، بيد أنه يترك النسويين من دون طريقة مفيدة للانشغال بالنصوص غير الإمبيريقية المتجهة نحو الخبرة، النصوص التي تشكل الوسيلة الأساسية في أيدي نساء كثيرات لكي يتمكّن من السيطرة على التمثل الخاص بهن. وباستخدام تحليلات تشاندرا موهانتي لدور الكتابة في المذاهب النسوية بالعالم الثالث، وضعتُ مفهوما للخبرة يقوم على ضم وإدماج استبصارات بعد - بنيوية، وفي الوقت نفسه يمكننا من قراءة سرديات النساء في العالم الثالث قراءة أكثر استجابة ومسؤولية.

«أقاصيص الخبرة كانت حيوية في الواقع التاريخي النسوي في العالم الثالث»

شاري ستون - مدياتور

(*) الإمبيريقي empiricist: هو التجريبي الخالص. [المترجمة].

على الرغم من أن النسويات، في وقت مبكر، قد أيقظن الوعي النسوي وواجهن رؤى العالم ذات المركزية الذكورية بسـرديات «خبرة النساء»، فإن ثمة اتفاقا واسعا بين النسويين الآن على أن تلك الأقاصيص عن «الخبرة» مُحاقة بالإشـكاليات. وكما أشارت دونا هاراوي وساندرا هاردنغ وآخرون، الالتجاء إلى الخبرة يحمل مخاطرة تطبيع مقولات مشـروطة أيديولوجيًا تُشـكلُ بنية خبراتنـا بالنفس وبالعالم. وقد صاغت جوان ولاش سـكوت J. W. Scott أقـوى صورة من هذا النقد فـي مقالها «الدليل من الخبرة» The Evidence of Experience، الـذي يجرى الاستشـهاد به على نطاق واسع. تحاج سكوت بأن صميم «الذوات» التي «لديها» خبرات، قد تشكلت خبراتهـا من خلال الممارسـات الخطابية، ومن ثم فـإن الأقاصيص عن خبرات الأشخاص المهمشين (السرديات الشخصية والسرديات التاريخية القائمة عليها، معا) تعيد إدراج ما يكمن وراء أشـكال الخطاب المتاحة من فرضيات حـول الهوية والاختلاف والذات المسـتقلة [1]. وعلى الرغم من هـذا النقـد[*]، ومهما يكن من أمره، فإن شـخصيات مهمة من نصيرات النسـوية بعد - الاسـتعمارية، أمثال غلوريا آنزالدوا Gloria Anzaldúa وبيل هوكس bell hooks وميشـيل كليـف Michelle Cliff، واصلن كتابة النصـوص المتجهة نحو الخبرة، لأن مثل هذه النصوص تلعب دورا رئيسـا في فضح تناقضات الديموقراطية الرأسمالية المعاصرة. إن بخس سكوت لقيمة الخبرة يقطع سـبيلنا نحو الانشغال بتلك النصوص انشغالا مثمرا. فإذا اسـتبعدنا أقاصيص الخبرة بوصفها وضعيـة، فإننا بهذا ننكر على المنظرين الرواد للعرق والجنوسـة - ومعهم أولئك المسـتبعدون من إنتاج المعرفة الرسـمية - القدرة على تقديم منظورات نقدية لعوالمهم عن طريق سرد خبراتهم. قد نقوم بتحليل البنية البلاغية لنصوصهم، ولكننا نفقد أي معرفة تحررية يمكن أن نتعلمها منها.

هـذا المقال يبحث كيف نسـتطيع، من بعد نقد سـكوت، أن نتجنب تطبيع الخبرة ونظل مع هذا نمارس - بشكل منتج - القراءة والتعلم من أقاصيص «الخبرة المُهَمّشـة» والدفاع عنها[2]. وأزعم أن الأكثر حذلقة

(*) نقد سـكوت المذكور والذي يناقشه هذا المقال يتلخص في أن فعل الخطاب عن الخبرة أكثر فاعلية وحسما من الخبرة ذاتها. [المترجمة].

من هذه السرديات إنما يتدخل في العمليات الأيديولوجية؛ وعلى أي حال، فإن المفاهيم الجارية للخبرة - الإمبيريقية وبعد - البنيوية على السواء - تكبل بشكل غير ملائم قراءتنا لتلك النصوص، وتجعلنا نراها محض تقارير لوعي غير تأملي، وتلقي سحب التعتيم على الطرق الأكثر دهاء التي تنبثق عنها تلك النصوص، وتترك بها تأثيرا في الخبرة التاريخية. وبعد تلخيص نقد النظريات الإمبيريقية، سوف أتجه صوب استبصارات وحدود مفهوم سكوت بعد -البنيوي للخبرة. وأحاج بأن سكوت تعيننا على تناول الخبرة تناولا نقديا، ومع هذا تحبط في خاتمة المطاف الاشتغال الفعال بسرديات الخبرة الهامشية الأكثر دهاء (بما فيها مذكرات صمويل دِلاني، وهو نص عن خبرة إنسان مُهَمَّش تعتبرها نموذجية) لأن مفهومها عن الخبرة، بوصفها مُنتَجا خطابيا، يفرط في تبسيط العلاقات بين الخبرة واللغة.

سوف أتجه صوب تحليل تشاندرا تلبيد موهانتي C. T. Mohanty لكتابات «المرأة في العالم الثالث» [3] لكي أبين إمكان إفساد أقاصيص الخبرة غير الإمبيريقية المختلفة بعض الشيء. وفي مقالها «رسم خرائط النضال» Cartographies of Struggle تشغل موهانتي، وفقا لشروطها، بقصص حياة أولئك النسوة وشهادتهن والمقالات الشخصية. إنها تقرأها بوصفها استجابات إبداعية لتوترات الخبرة المعيشة وتناقضاتها، حينما تكون هذه الخبرة مشروطة بممارسات ثقافية محلية، جنبا إلى جنب مع العلاقات السياسية والاقتصادية الخاضعة لتنظيم عالمي. بالاعتماد على هذا المقال، فضلا عن عمل موهانتي في الآونة الأخيرة، أقترح تفسيرا بديلا لـ «الخبرة»، تفسيرا لا يقوم بتطبيعها ولا بردها إلى الخطاب، بل يأخذ في اعتباره تعقيدات الخبرة التاريخية والعلاقات المتبادلة بين الخبرة والكتابة. وأخيرا، أبين كيف أن نظرية موهانتي الملهمة هذه تمكننا من قراءة سرديات الخبرة الهامشية الأكثر دهاء بطريقة تضع مداخلات هذه السرديات في صدر خطاب الهيمنة، وتعترف بها كتحديات تواجه مخيالاتنا التاريخية.

نقد الخبرة

منذ ثمانينيات القرن العشـــرين يبذل النســـويون مساعيهم المحاقة بالإشـــكاليات لإرســـاء المعرفة أو السياسة على أســـاس خبرة النساء. ونتعلم من الإبســـتمولوجيا النســـوية أن الخبرة ليســـت حقيقة تســـبق تمثيـــلات الخبرة التـــي تعرضها الثقافات، بل إن هـــذه التمثيلات، في واقع الأمر، هـي وســـيط الخبرة. على ســـبيل المثال، أكدت هاراواي D. Haraway اكتشـــافا مفـــاده أن الخبرة البصرية ليســـت مجرد إدراك للواقع، بل هـي عملية نشـــطة تغذيها التوقعات. ولكن تظهر هذه الخبرة أمامنـــا كما لو كانت مجرد انعكاس لواقـــع خارجي. وعـلاوة على هذا، فـــإن العالـــم الذي ندركه هو في حـــد ذاته قد أنتجته قـــوى اجتماعية وتاريخيـــة، غير أن الخبرة تميل إلـــى مواجهة الوجود التاريخي كمجرد واقعة. والمســـألة كما طرحتها هاردنـــغ S. Harding أن «خبرتنا تكمن فينا»، تتمثل كسلوك طبيعي حددته الثقافة وكترتيبات اجتماعية شيّدها التاريخ (1991، 287). الذات التي تمر بالخبرة تواجه العالم من خلال عدسات صقلتها الأيديولوجيا، ليس هذا فقط، بل أيضا نجد المنظرين الذيـــن يجعلون الخبرة هـي خبرة فئة اجتماعية معينة يخاطرون بتطبيع تعريفات حصرية لتلك الفئة.

النقاد النســـويون لسياســـات الهوية، مثـــل اليزابيث ويـــد E. Weed وموهانتي، اتجهوا صوب مخاطر بناء سياســـات حول «خبرة المرأة». يشير أولئـــك المنظرون إلى أنـــه عندما تؤخذ «خبرة المرأة» كأســـاس للمصلحة العامة، فربما نســـتطيع أن نقلب التسلســـل الهرمي، ونضـــع فئة مختلفة كموضوع للمعرفة وللسياســـة. بيد أننا نترك تصنيفات تحديد هوية الفئة على حالها، واستبعاد من تستبعده تلك التصنيفات، ونترك البنيات الأوسع للهيمنة والاستغلال.

وبينمـــا جعلت هذه التحليلات النســـويين حذرين مـــن الالتجاء غير النقدي للخبرة، تتحدى ســـكوت مشروع سرد الخبرة بجملته. لا يستطيع كاتب النصوص المتجهة نحو الخبرة أو قارئها أن يتجنب التســـاؤلات التي أثارها نقد ســـكوت الجذري. بالاعتماد على فوكو ولاكان، تزعم ســـكوت

أنه فقط بحكم الممارســـات الخطابية التي تميز وتنظم الموضوعات يبلغ المـــرء الوعـــي بهويته ورغباته ومصالحـــه، والمجالات المتمايـــزة للوجود. تُعمِل ســـكوت أيضا تصور دريدا للخطاب كمنظومـــة ديناميكية متغيرة تخلق المعنـــى من خلال التمايز (1991، 793). في ضوء هذه النظريات وتحليلات سكوت ذاتها للقوة التاريخية للبنيات الجنوسية، تقترح سكوت أن الخبـــرة «ظاهرة [ظواهر] إبســـتمولوجية» (تنتظم وفقا للخطاب في ســـياقات أو تشـــكلات معينة) (1991، 5). يتفق تصور سكوت للخبرة كـ «حدث لغـــوي» (1991، 793) مع الناقدات النســـويات المذكورات آنفا، بقـــدر ما يؤكد علـــى التحيزات الثقافية التي تؤثر فـــي الخبرة؛ غير أنه تصـــور يذهب أبعد من ذلـــك، فيوعز بأنه لا خبرة علـــى الإطلاق خارج الخطابات التي تحدد الهويات، وتجعل الرغبة طبيعية وتفصل الشخصي عن السياسي؛ جملة القول إن الخطابات هي التي «تبني» الذوات القابلة لتحديد الهوية وللوعي بالذات وللمعرفة.

ســـعى آخرون للبحث عن وجـــوه للخبرة أكثر تعبيـــرا أو أكثر ثراء [4]. وعلى أي حال تزعم ســـكوت أن صميم فرضية أن للأفراد حقائق جوانية مرت بخبرتهم يعزز العمليات الأيديولوجية التأسيسية للذاتية، وبالمثل يعزز فرضيات صنع خبرة داخل أساس مفترض للمعرفة [5].

تركز سكوت على ســـبل ترسيم التأريخ بفعل الإبستمولوجيات القائمة على الخبرة. وفقا لســـكوت، نجد بحـــث المؤرخين عن توثيق خبرات فئات دون مســـتوى التمثيل إنما يعامل الخبرة كـ «مفهوم تأسيســـي»، مقولة يتم عـــن طريقها الإفصاح عن المعرفـــة بيد أن صميم ظهـــور الخبرة كمقولة للتحليل لا يكسبها دلالتها. ومع الإخفاق في استنطاق منزلة الخبرة، ينظر هـــؤلاء المؤرخون إلى الخبرة البصرية والخبرة بأعماق الجســـد ودواخله، مثلما كان المؤرخون الســـابقون ينظرون إلى الوقائع التاريخية، أي بوصفها حجر الزاوية لواقع ســـابق على الخطاب[6]. وتحاج سكوت بأن مشروعهم لإلقاء الضوء على هذا «الواقع»، يمكن أن يعرض لوجود اختلاف أو لوجود قمع، ولكن «يحول دون فحص نقدي لأعمال المنظومة الأيديولوجية ذاتها» (1991، 778).

تعرض سكوت لهذه الحجة مصحوبة بالإشارة إلى مذكرات صمويل دِلاني Samuel Delany «حركة الضوء في المياه» The Motion of Light in Water (1988). إنها تركز على فقرة يحاول فيها دِلاني التواصل مع ما «يراه» في دورة المياه للمثلي، وتزعم سكوت أن «مرتكز توصيف دِلاني، والحق مرتكز كتابه بأسره، هو توثيق وجود تلك المؤسسات [كالمثلي الذي لايزال خفيا مخفيا]» (Scott 1991،775). وتقول إن هذا يمنعه من إضفاء صفة الاستشكال على فرضيات تغذي «رؤيته»، وتفضي به إلى تطبيع هوية المثلي ورغبته، جنبا إلى جنب مع «الاقتصاد القضيبي»، حيث لا يمكن أن يكون «المثلي» إلا عكسا للنزوع إلى الجنس الآخر. تقول سكوت إن مشروع الكتابة ذاته هذا بغية تقديم تقرير عن الخبرة البصرية، و«على قدر ما تكون رسالة المؤرخين هي توثيق حيوات أولئك المنبوذين أو الذين جرى التغاضي عنهم في حسابات الماضي» (1991، 776). أولئك المؤرخون، مثل دِلاني، يتصورون تحديهم للتاريخ السائد بأنه «تصويب للسهو الناتج عن رؤية غير دقيقة أو غير كاملة» (Scott 1991، 776). لقد افترض دِلاني قبلا أن هوية المثلي يعوزها الاقتصار على كشف النقاب عنها، وذلك لكي تكون مفهومة، وبالمثل تماما وضع مؤرخو «خبرة النساء» أو «خبرة العمال» تلك الهويات والمنطق الكامن خلف الكتابة عنها خارج دائرة الفحص الدقيق. وبناء على هذا، كما تحاج سكوت، لا تكون سرديات الخبرة الهامشية غامضة فقط، ولكنها أيضا - عن غير قصد - تطيل أمد العمليات الخطابية «المنتجة» للذوات التي تمر بالخبرة.

ما الذي يمكن أن يتبقى، بعد نقد سكوت، من مشروع الكتابة والقراءة والدفاع عن سرديات الخبرة الهامشية؟ استجاب البعض لسكوت من خلال الموافقة على نقدها للسرد الإمبيريقي؛ لكنهم يعتبرون أن العديد من سرديات الخبرة الهامشية في الآونة الأخيرة ليست إمبيريقية. مثلا المؤرخة الاجتماعية إليني فاريكاس E. Varikas تستشهد بتاريخ نسوي يسرد خبرة النساء، وكذلك تحلل العمليات الثقافية التي تتم عن طريق بناء تعريفات الجنوسة. تتحدث فاريكاس عن نقاط كثيرة وهي تبدي ملاحظاتها بشأن نقد سكوت الذي يغطي تواريخ الخبرة، وأنه «يخاطر

بإلقاء الطفل مع مياه الاستحمام» (1995، 99) [7]. وفي سياق مختلف، تجاهر إليزابيث ويد أيضا باهتمامها بـ «إنقاذ» سرديات معينة للخبرة. تقول ويد إنه على الرغم من الارتباط بين «الخبرة» والتصورات التقليدية للذات، فإن بعض النسويين مع هذا استخدموا الخبرة «ليس لوضع اليد على حقيقة الذات الفردية، وإنما كجهد نقدي لفضح التناقضات الأيديولوجية» (1998، xxv). توحي مثل هذه الملاحظات بأن سكوت جعلت ثقوب شباكها واسعة جدا، وتعمم الحكم بأن جميع قصص الخبرة وضعية، وتتغاضى عن التفرقة بين النصوص الإمبيريقية وغير الإمبيريقية.

إنني أتفق مع الجهود الرامية إلى الحد من نطاق الاتهامات التي توجهها سكوت، لتقتصر على نصوص إمبيريقية معينة. ومع هذا أعتقد أيضا أن نقد سكوت يمثل تحديا أبعد لأنصار سرديات الخبرة الهامشية. تعمم سكوت - بسهولة - حكما بأن أمثال هذه السرديات جميعها إمبيريقية، وهذا ما يدحضه ظاهرة إعاقة القراءة الفعالة حتى للنصوص غير الإمبيريقية؛ أي غياب نظرية في الخبرة مؤاتية لما تعبر عنه سرديات الخبرة الهامشية الأكثر دهاء. ومن دون مثل هذا الاعتبار للخبرة وللسرد، ستستمر قراءة وتقويم مثل هذه السرديات في حدود استشكالية هي إمبيريقية [8]. إذن يعوزنا بعد نقد سكوت أن نوضح: سرديات الخبرة الهامشية الأكثر تعقيدا، كيف تعالج الخبرة على وجه التحديد، فإذا لم تكن هذه السرديات أدلة، فكيف نقرأها وندافع عنها من دون الالتجاء إلى «إكمال صورة» إبستمولوجيا إمبيريقية؟

حدود «الخبرة» بعد - البنيوية

لكي نجيب عن هذه الأسئلة يعوزنا تعيين حدود مفهوم سكوت «بعد البنيوي» للخبرة، لكي يكون متجها صوب هذه المسائل. ومما لا شك فيه، أن سكوت تشير إلى مجالات مثمرة للبحث التاريخي. وعن طريق إكساب الدلالة للغة بوصفها ميدانا تخضع فيه المعاني للتداول وتتبنى، فإنها توجه انتباهنا نحو الاستعارات، والمقابلات، والاستثناءات التي عن طريقها تكتسب تمثيلات الخبرة مغزاها (بالنسبة إلى الذوات التي تمر بالخبرة

وبالنســبة إلى المُنظرين)، وعن طريقها يجري اعتبار بعض الأشــياء (دون سواها) كخبرة. وإذا كانت سكوت تعيننا على اقتفاء خطى «الخبرة» وصولا إلــى بعض العمليــات الأيديولوجية الكامنة وراءها، فــإن مقاربتها – على الرغم من ذلك – تصبح محاقة بالإشــكاليات حين تؤخذ بوصفها «تعريفا لــ «الخبرة» التي تمــارس فعلها عند المؤرخــين» (Scott 1991، 773n). حين تُعرِّف ســكوت الخبرة بأنها ظاهرة إبســتمولوجية قابلة للتحليل في حــدود الآليات البلاغيــة، فإنها بهذا تغادر زمــرة المؤرخين من دون أدنى فكرة عن الوجود الذاتي المتميز عن تمثيلات الوجود. والواقع أن ســكوت فــي جهودها لـ «رفض الفصل بين «الخبرة» واللغة» (Scott 1991، 793) تحذف التمييز بين الاثنتين، إذ تتقوض دعائم الخبرة لتهوي في قلب اللغة.

وفي خاتمة المطاف، تشكل المقاربة الإمبيريقية للخبرة، ومقاربة سكوت بعــد – البنيوية قطبي موقفين متقابلــين. الموقف الإمبيريقي يفترض أننا من خلال الخبرة نستطيع الولوج إلى واقع يسبق الخطاب؛ أما الموقف بعد – البنيوي فيفترض أن بحوثنا لا يمكن أن تتجاوز حدود الخطاب، فكل ما نستطيعه هو تحليل آليات الخطاب. تنتقد سكوت المقاربة الإمبيريقية عن حق، بيد أن مقاربتها هي الأخرى لها حدودها. وحين تســاوي بين الخبرة وتمثيلات الخبرة، تغفل الدور الذي تلعبه الخبرة الذاتية في دفع وتشــكيل ما يتداخل مع ممارسة التمثيلات.

مشــكلات الخبــرة بعد – البنيوية مع ســكوت تبرز على الســطح في محاولتها لإعادة قــراءة دِلاني من هذا المنطلق. في القراءة الثانية، تعرّف تأكيــد دورة المياه لدِلاني على هويته المثليــة بأن هذا «حدث خطابي»؛ أي أنه ليس كشــف النقاب عن ذاته الحقيقية بل «إبدال تأويل بآخر» (Scott 1991، 794). ومهمــا يكــن من أمر هذه النظرية فإنهــا لا تتلاءم مع ما تســفر عنه فعلا عناية ســكوت المكثفة بآليات الخطاب. وعلى الرغم من أن ســكوت لا تضــع تنظيرا لهذا، فإن قراءتها الثانية تشــير إلى علاقات بين خبــرة دِلاني وكتابته، علاقات مناقضة لذاتهــا، كل منها مُغذٍّ للآخر. إنهــا علاقات تجعل هذا النــص أكثر من مجرد نتــاج خطابي في خضم النتاجات الخطابية الأخرى. في تلك القراءة نجد تناقضا لا حل له يكشف

عن عدم قدرة سكوت على مواجهة مضامين قراءة أخرى لها. من ناحية، تؤكد سكوت أن خبرة دِلاني في «دورة المياه» الخاصة به تتبنى في تأويله للحدث. الإشارة إلى دورة المياه بضوء أزرق قاتم لا تعني شيئا، وهي تقول إن ما يسميه دِلاني رؤيته هو في واقع الأمر تأويل لانكسارات الضوء الأزرق المتكثرة، وهو تأويل يغذيه خطاب مطروح عن المثلية الجنسية. من الناحية الأخرى، يتضمن تفسيرها مع ذلك خبرة متميزة عن اللغة تدفع دِلاني إلى تفضيل أشكال معينة من الخطاب دون سواها، وأن يستخدم ذلك الخطاب بطريقة إبداعية واعية بذاتها. فهي تلاحظ، مثلا، أن «صفاء إدراك الذات» عند دِلاني مكّنه من أن يجعل من دورة المياه إعادة تأويل لهويته المثلية (Scott 1991، 794). علاوة على هذا، تشير سكوت إلى أن خبرة دِلاني الخاصة تدفع إلى استجواب تصنيفات اجتماعية كانت حاسمة في كتابته الإبداعية: في هذه التأملات يجد دِلاني أن «التصنيفات الاجتماعية المتاحة لا تكفي قصت[هـ]» (*) (Scott 1991، 795).

إعادة قراءة سكوت لدِلاني تخلف وراءها هذه المفارقة: انبنت خبرة دِلاني إبان تأويله للخبرة، بيد أن خبراته وتأملاته في هذه الخبرات كانت دليلا هاديا لهذا التأويل. حين تصف سكوت المذكرات بأنها «منتَج خطابي للمعرفة بالذات»، فإنها تعترف بأحد جانبي المفارقة، وهو الدور البنائي للغة. ولكنها تتغاضى عن الخبرة التي مكّنت دِلاني من استخدام اللغة بالطريقة المعينة التي اتبعها. عدم عناية سكوت بالخبرة الدافعة وانصرافها عنها دليل على إخفاقها في تنضيد «صفاء الإدراك الذاتي» أو تفسير العلاقة بين صفاء الإدراك الذاتي لدِلاني وبين كتابته. ومن دون الاهتمام بهذه العلاقات، لا تستطيع سكوت أن تميز قيمة النص عن التمثيلات الأخرى لهوية المثلي أو للثورة الجنسية؛ فالأمر لا يعدو أن يكون «إحلال تأويل محل آخر».

ولئن كانت سكوت تومئ إلى دور الخبرة في إعادة صياغة دِلاني لهويته في كتابته، فإنها لا تواجه الخبرة بشكل كامل أبدا، وذلك لأن «الخبرة» في نظريتها لا تعدو أن تكون مرآة لأشكال الخطاب المتاحة (سواء أكان

(*) هذه الأقواس التي تؤكد الضمير من وضع الكاتبة.

خطابا ســائدا أو معارضا)، ولا يوجد ما يتجــاوز هذا. ومن المفارقات أن مثل هذه النظرية تعكس أمر الامتياز الإمبيريقي للخبرة الذاتية ليعلو على اللغة فقط لكي تســتبقي بنيتها أحادية البعــد التي توجهها الرؤية. اللفتة الثاقبة لســكوت هي أن الرؤية ليست اتصالا مباشــرا بالعالم الخارجي، بــل دائما تتورط فيها مقــولات الخطاب؛ غير أنها تظــل تعتبر «النظرة» إلــى العالم (التي نفهمها الآن بوصفها تتبنــي أيديولوجيا) هي كل ما في الخبرة. والواقع أن الخبرة عند سكوت هي ما أطلقت عليه هاردنغ «الوعي التلقائي»: وعي المرء بما لديه من «خبرة فردية» قبل أي تأمل لتلك الخبرة، أو أي نظــر في البنيــة الاجتماعية لهوية المــرء (Harding 1991، 269، 287، 295). وكما تقترح هاردنغ، لا نستطيع أن نقول عن هذه الخبرة إنها «فوريــة»، لأن النصوص الثقافية المهيمنة تتوغل فيها بأســرها. ومع هذا، هــي تلقائية، لأنها خبرة يمــر بها المرء كما لو كانت رؤية فورية لحياة المرء وللعالــم. الإمبيريقيون يجعلون هذا الوعــي التلقائي المدرك أمرا طبيعيا؛ وتعترف سكوت بهذا بوصفه قد تشكل قبلا بفعل المبادئ الخطابية. وعلى الرغم من هذا، كلاهما - الوعي والخطاب - يفرغ الخبرة من مضمونها. والحق أن هذا هو ما يجعل سكوت غير معنية بالتمييز بين الخبرة واللغة؛ في رؤيتها، لا يمكن أن تكون الخبرة سوى هذا الذي يكون المرء قادرا على تصوره بفعل التصنيفات الرمزية، وبالتالي قادرا على أن «يراه».

وكذلك نجد مَعلما على تضييق ســكوت غير المقصود لمجال الخبرة في إشــارتها الواحدة والوحيدة إلى مجال الخبرة بأعماق الجســد وأحشائه، وبالتالــي إهمال هــذه الخبرة. ولو كانت قد تصــدت لهذا المجال الأخير، لــكان لها أن تواجه جوانب من الخبــرة، لعلها جوانب لا تنفصم تماما عن اشــتباكها باللغة، غير أنها مع هذا جوانب لا تتوســط فيهــا اللغة، مثلما تتوســط في الإدراك، بالطريقة نفســها أو بالدرجة نفسها[9]. عدم عناية ســكوت بالخبرة بأعماق الجســد وأحشــائه عَرض من أعراض اختزالها طبقات عديدة من الخبرة في «رؤية» تلقائية.

مما لاشــك فيه أن ســكوت عنيت بإمكان «الرؤية بأشــكال مختلفة». ومــع افتقارها إلى مفهــوم للخبرة متميز عن الخطــاب، تظل غير قادرة

على تفسير المنابع المتجددة لخلق أو دفع أشكال متعارضة من الخطاب. ويتسطيح الخبرة لتغدو إدراكا انبنى بفعل الخطاب، لا يمكن لسكوت إلا الإقرار بطريقتين لا ثالثة لهما لمعالجة الخبرة: إما العرض الإمبيريقي الساذج للخبرة بوصفها دليلا، وإما التحليل للغة التي عرض بها الآخرون خبراتهم (تحليلا يُشيِّئ اللغة). المشروع النقدي الوحيد هنا هو تحليل المنظرين للغة. غير أن قراءة سكوت الخاصة لدِلاني تشير إلى نص لا يتلاءم مع أي من هذين التصنيفين، بل هو تحليل يمارس فعله داخل التوتر بين الكتابة والخبرة ويستجيب بشكل خلاق لهذا التوتر.

إعادة قراءة الخبرة

إذا كان لنا أن ندرك الإمكانات النقدية للسرديات غير الإمبيريقية للخبرة من قبيل سردية دِلاني، فإننا نحتاج إلى مفهوم مختلف للخبرة، مفهوم لا يعالج الخبرة بوصفها دليلا لا يرقى إليه شك، ومع هذا يعترف بالخبرة كمصدر للتأمل النقدي. يجب علينا أيضا أن تتجه مقاصدنا صوب العلاقات المتبادلة بين الخبرة والكتابة، على ألا نعالجهما كظاهرتين متناظرتين بسيطتين، بل كظاهرتين تظل كل منهما معلمة للأخرى. وإني لأجد تخطيطا عاما لمثل هذا المفهوم للخبرة في تعليقات موهانتي على الكتابات النسوية في العالم الثالث. موهانتي مثل سكوت، تنتقد سرديات «الخبرة النسائية» التي تفشل في فحص العمليات الثقافية التي تضفي الجنوسة على الخبرات وعلى الهويات. ولكن في حين ترفض موهانتي التصورات التي تضفي التجانس على الهوية والالتجاء الوضعي للخبرة، فإنها تعترف بأن أقاصيص الخبرة كانت حيوية في الواقع التاريخي النسوي في العالم الثالث. وإذ تعنى موهانتي بالانشغال بتلك الاتجاهات النسوية، فإنها لا تعمل على إقصاء سرد الخبرة بوصفه «غير صحيح من الناحية الإبستمولوجية»، وتقترح تحليل الخطاب من حيث إن هذا هو المقاربة النقدية الوحيدة للخبرة. وبدلا من إقصاء سرد الخبرة، تتفحص موهانتي القوة الكامنة في تلك الأقاصيص عن الحياة والشهادات و«التاريخ الآتي من أسفل»، والتي ساهمت في الواقع التاريخي النسوي الراديكالي.

وعـــلاوة على تركيز موهانتي على ســـرديات الخبرة الهامشـــية الأكثر فاعلية (كمقابلة للخبرة الأكثر استشكالا)، فإنها تذهب إلى أبعد مما ذهبت سكوت بشأن جانبين أساسيين. أولهما، لا تتناول موهانتي دور الممارسات الخطابية في تشـكيل الذاتيات فقط؛ بل تفحص أيضا كيف يمكن تمكين الذوات كمســتخدمين للغات ومنتجين للمعرفـــة. وثانيا، لا تنظر موهانتي فقط إلى الهويات الاجتماعية والمؤسســـات الاجتماعية، كالبطريركية، في حدود أشـــكال الخطاب المحلي؛ بل أيضا تضع هذه الأشكال من الخطاب في موقعها داخل تحليل سياســـي - اقتصـــادي عالمي. إنه تقديرها لقيمة تأثيرات أشـــكال الخطاب المحلي، وعـــن طريق الربط بين هذا وبين عناية بالفاعليـــة الخطابية في المنظـــور العالمي، تحدد موهانتـــي العلاقات بين الخبرة والكتابة والنضال النسوي، وهي العلاقات التي أغفلتها سكوت.

أما فيما يتعلق بالعلاقة بين الكتابة ووعي المعارضة، مثلا، فإن ســـكوت تخبرنـــا بنصف الحكاية: تشـــرح كيف أن الكتابة أدائيـــة للهوية. وإذا كان لنا أن نفهم، مع هذا، كيف تســـتطيع النســـاء، عن قصد وبإســـتراتيجية، أن يُعِـــدن تأويـــل حيواتهن، فعلينا أن نفحص أيضا المصـــادر الذاتية لتتبع أشـــكال الخطاب المعارض. بمنتهى الدقة تطرح موهانتي شـــكل مقدمات هذه المدخلات الذاتية لإعادة صياغة الهوية كتابة، لأنها تطرح لب موضوع العمليـــة الإبداعية فـــي النصوص الأقوى التي تجعلها مســـتطيعة ترجمة الخبـــرة إلى وعي سياســـي راديكالي. وإذ تعيد موهانتـــي القيمة إلى هذا العمـــل الإبداعي، فإنها لا تزعم أن خبرة المهمشـــين لا يعوزها إلا التعبير عنها أو كشـــفها. وبدلا من هذا، تحاج بـــأن الجهود المبذولة لتذكر وإعادة ســـرد خبرات الحياة اليومية للهيمنة وللمقاومة، وإرساء هذه الخبرات في علاقة مع ظواهر تاريخية أوسع نطاقا، يمكنها أن تسهم في وعي معارض هو أكثر من مجرد حالة مخالفة [10] (Mohanty 1991a ،34 - 39).

تحـــدد موهانتي مقال غلوريا آنزالدوا عن «وعي المســـتيزة» بأنه حالة نموذجيـــة لنـــوع راديكالي من إعادة صياغة الـــذات كتابة، وهو نوع ممكن حين «نعيد النظر ونتذكر ونســـتخدم علاقاتنا المعيشـــة كأساس للمعرفة» (Mohanty 1991a، 34). وعلـــى الرغم من أن موهانتي تركز على إنجاز

آنزالــدوا، أي على إفصاحها عن وعي المســتيزة غير المــزدوج، فإن عمل آنزالــدوا ذاتهــا يبين كيف أن هذا الوعي المســتيزي يتشــكل وهي تتذكر خبرات حياتيــة معينة وتعيد صياغتها كتابة، ولاســيما الخبرات الموجعة بالتشوش الثقافي. ولأن آنزالدوا يدفعها «الصراع الداخلي» للكتابة، فإنها تســتدعي منابــع معاناتها؛ مثلا أنها أمريكية، ومع هــذا ترى بخس قيمة فنونهــا ولغتها بوصفها «غير أمريكية»؛ تــرى أباها يقضي نحبه من وطأة العمــل كعامل زراعي في أراضٍ هي أصــلا هندية؛ وتواجه التحيز لجنس الذكور من أولئك الذين يشــاركونها لغتها وثقافتهــا (Anzaldúa 1988, 37 - 39; 1990a, 203 - 08; 1990b, 377 - 79, 382،388). إن توتر آنزالدوا العاطفي آتٍ من كونها ذات ثقافة ثلاثية في بلد يضع «الأمريكي» فــي مواجهة «المكســيكي»، وأنها أنثى في شــعب يضع المرأة بين البشــر المنقوصين، وهذا يمثل شهادة على دعوى روزماري هنيسي بأن عدم تساوق الأيديولوجيات الحاكمة هو «صميم نســيج الواقع المعيش لنســاء كثيرات» (Hennessy 1993b, 27). وعلى قدر ما تستكشف آنزالدوا الروابط بين محاولاتها الشــخصية والتناقض بين الوجود «الأمريكي/ المكسيكي»، فلن تفيــد خبراتها فقط كدليــل على القمع، بل أيضــا كنقطة انطلاق لإعادة سرد «مكســيكية/ أمريكية» راديكالية. مثلا، سرديتها تصنع إشكالية بناء هويتهــا الواصلة من حيث هي مجرد إضافة لــ «الأمريكية»، فهي «أقلية» يتم تعريفها في حدود مجردة، تصور تعددي عن الاختلاف. ولهذا ينفســح مجــال لإعــادة توصيــف وعيها بالمناطــق الحدودية كجــزء لا يتجزأ من أمريكا، جزء يضم معارف لها قيمتها في الاســتجابة للصراعات الثقافية.

هذه القراءة الموهانتية تســتلهم اقتراحات آنزالــدوا بأن خبرة الحياة اليوميــة لا تتشــكل بفعل خطابــات الهيمنة فقط، بل أيضــا تنطوي على عناصر مقاومة لمثل هذه الخطابات؛ وهي عناصر حين يتم ســردها وفقا لاســتراتيجية معينة ســوف تتحدى الأيديولوجيات التي تعمل على تطبيع التنظيمــات الاجتماعيــة والهويات. مثل هذا التصــور للخبرة – الخبرة، بوصفها موردا لمواجهة وإعادة ســرد القوى المعقــدة التي تكون الخبرة – يتيــح لنا أن نعود إلــى نص دِلاني وأن نظفر بتفهم أفضل لما لا تســتطيع

سكوت أن تصفه إلا وصفا مبهما بأنه «صفاء الإدراك الذاتي» عند دِلاني. وإذا قرأنا بحث دِلاني للتوترات التي تمر بخبرته وتدفع إلى الاستجابات الإبداعية، فسنلاحظ حينئذٍ محاولة دِلاني الثابتة لإيصال عدم الارتياح الذي يمر بخبرته مع التسميات التصنيفية «مثلي» «أسود» «فنان»، وفي غضون هذا نتعرف أيضا على تأثير تلك المقولات في تشكيل حياته. وفي فقرة لا تختلف عن نبذة آنزالدوا بشأن الاضطراب الثقافي الذي يمر بخبرتها، يصف دِلاني استياءه من اللغة التي تعرّف حياته الجنسية بأنها انحراف ومشكلة «خاصة» (Delany 1988، 248). لا تقتصر استجابته لهذا على تقديم ذات أصيلة سابقة على الخطاب بل يطرح أيضا مقولات ملائمة للهوية تبلور الإشكاليات في تلك المقولات التي أصبحت منزلتها طبيعية ويجري «التسليم» بدلالتها.

تغدو هذه المقاربة درامية بفعل مقابلة أجراها دِلاني كمريض نفسي. يبدأ دِلاني بالإقرار بأنه مثلي وأسود ومتزوج وكاتب. ومع هذا يقاوم جعل هذه المقولات تصنيفا له ويقاوم طرح حلول سهلة للطريقة التي ينبغي أن يُعامل بها، لأنه في سرده الواثق لمنابع قلقه يقاطع منطق أشكال الخطاب الراهن حول المثلية: مصاعب استحضار علاقاته المثلية في بنيات اجتماعية تحظى باتفاق أعلى، مشكلة التوازن بين هذه العلاقات وبين زواجه (وقد كان هذا الزواج، بالنسبة إلى مارلين زوجته، هو المهرب الوحيد المتاح لها لتنفذ من الوصاية القانونية لأمها) والتآليف المطلوبة لكي يصنع معيشته من فعل ما يود أن يفعله، وما عليه كـ راوٍ لما يكتبه لمستمع أبيض نزاع إلى الجنس الآخر (Delany 1988، 249). لا يمكن شرح هذه المشكلات عن طريق وصف خصائص جوانية من قبيل «مثليته». الأحرى أنها دالة على علاقات دِلاني التعددية إذ إن هذه العلاقات تكيفها وتقيدها المؤسسات الاجتماعية والسياسة التي تحكم الحياة الجنسية والحياة الاقتصادية.

إذن، يتحدى دِلاني من خلال روايته لقصته دعائم أساسية في خطاباتنا الجنسية، ومن بينها جعل الأدوار الجنسية ذات ماهيات ثابتة وتقاسيم حياتنا الجنسية والاقتصادية. مقابلة زلات الطبيب الثابتة، ويسميه «طبيب دِلاني»، توضح كيف أن هذا الفعل يمثل تمكينا لدِلاني بوصفه

فاعــلا وبوصفه عارفا. دلانــي مثل آنزالدوا، يفصح عن أن إعادة ســرد قصة المرء التي تكمن وراءها خبرة مؤسَسَة بهذه الطريقة لا تتطلب معرفة كاملة بالذات، أو تحليلا اجتماعيا شاملا. إنها لا تتطلب إلا الشجاعة على مواجهة «القــوى التي ترمي بثقلها على خيارات المــرء وأفعاله»، والمبادرة بالإسهام في الحدود التي تتمثل فيها هذه القوى[11].

وتســاعدنا شــروح موهانتي للوعي المعارِض على التنظيــر لهذه الفاعلية الخطابيــة المدفوعة بالخبرة. وفضلا عن هذا، تفك موهانتي الاشــتباك بــين مفهــوم الخبرة وبــين التصورات الاستشــكالية للفــرد المنفصل ذي الخصوصية. وفي محاولة سكوت لتفادي تطبيع الفرد المنعزل، فإنها تتجنب أي سرد للخبرة. على أي حال، تقترح موهانتي أن الطريقة البارعة لاندراج الصراعات الشخصية في ســياقات بفعل السرديات يمكنها أن تسهم في الوعي الجمعي الذي يؤدي إلى إزاحة التعارض بين الحياة الخاصة والحياة العامــة. مثلا، تصف موهانتي كيف أن أقاصيص الحياة في جامايكا التي جمعتها أونر فورد ســميث H. F. Smith تغرس وعيا سياســيا، من خلال ســرد أفعال الحياة اليومية للمقاومة والترميز لها في صور شعرية. بهذه الطريقة تمنح الأقاصيص مجتمعها المحلي أشــكالا تصورية وسردية لكي تذكر تاريخا من النضال خضع للرقابة في الســرديات الاســتعمارية، وهو تاريــخ ما فعله النضال في «وقت الســلم» وفي الحيــاة اليومية، إنه تاريخ يقاوم المفاهيم المســلم بها عن الفعل السياسي (Mohanty 1991a, 35). لا يقتصر أمر مثل هذه النصوص على مجرد إعلاء ما هو شــخصي فوق مــا هو سياســي. الأحرى أنها تعيــد صياغة «الخبرة الشــخصية» كتابة بوصفهــا جزءا من نضال مشــترك، وفــي غضون هذا تســهم مثل هذه النصوص في الذاكرة الجمعية التي تشــد أزر المجتمع المحلي السياســي.

علــى هذا النحو توعز تعليقات موهانتي بــأن المعرفة النقدية والوعي السياســي لا ينبعان بشكل أوتوماتيكي من المعيشــة في موضع اجتماعي مهمش؛ إنهما لا يتصاعدان إلا مع النضال ضد القهر، عندما يشتمل هذا النضال على فعل التذكر وإعادة ســرد خبرات مبهمة بشأن مقاومة قواعد اجتماعية وثقافية، أو التوتر معها. ليســت مثل هذه الخبرات شــفيفة أو

سابقة على اللغة، لأنها تحوي تناقضات وتتشكل في رد فعل على صور شعرية وأقاصيص تسلم بها الثقافة. ومن ثم، ليس سرد مثل هذه الخبرة محض تقرير عن وعي تلقائي. بل على العكس، إن سردها ينطوي على إعادة النظر والإفصاح مجددا عن ذكريات غامضة، كثيرا ما تكون موجعة، وعلى إقامة الاتصالات بين تلك الذكريات وبين الكفاح الجمعي. استبصار موهانتي هو أن هذه العملية الإبداعية الشاقة لتذكر خبرة معيشة وإعادة معايشتها وإعادة تأويلها في سياق جمعي - وليس مجرد «إحلال تأويل محل آخر» - إنما هي عملية تنقل الخبرة، وتمكّن المرء من أن يطالب بالذاتية وأن يحدد أشكال الكفاح المعارضة.

الخبرة و«الواقع» العابر للقوميات

منظور موهانتي العولمي حاسم أيضا في تجاوزه لما ذهبت إليه سكوت من اختزال للخبرة لتكون نتيجة للخطاب. حين تعرّف سكوت الخبرة بأنها ظاهرة إبستمولوجية تتشكل بفعل ممارسات الخطاب المحلي، فإنها تجرد ممارسات المعرفة من المنظومات الاقتصادية والثقافية الأوسع التي تدور فيها المعرفة [12]. من المؤكد أن سكوت تقصد إلى «تحديد موقع اللغة وإدراجها في سياق»، وتعترف أحيانا بأن الممارسات الخطابية تدعم «واقعا» فائقا للخطاب وتتدعم به (1991، 783، 795). وعلى أي حال، تتوقف سكوت هنيهة لتعين ماذا يكونه أن «نحدد وضع» لغة ما في علاقتها بـ «واقع» وأن «ندرجها في سياق هذا الواقع»، أو ندرجها في تفسير سكوت لكل ما تكتله تحت عنوان واقع. وهي إذ تترك هذا العالم المتجاوز للخطاب غامضا، فإنها تستطيع استبعاد أي محاولة لربط الخبرة أو الوعي بموضع اجتماعي تحددت بنيته [13]، تستبعدها بوصفها «وضعية». وعلى العكس من هذا، تقرأ موهانتي نصوصا من حيث علاقتها بأشكال من الكفاح مرت بالخبرة وتضع هذه الأشكال الكفاحية في موضعها داخل تحليل عولمي. إن «النسوية العابرة للقوميات» عند موهانتي ليست مجرد مذهب دولي يأخذ في اعتباره الاختلافات بين النساء بمغزى مجرد للتعددية ويفترض بطريركية تعني شيئا واحدا للنساء جميعا. وبدلا من هذا، تخاطب العولمية

عند موهانتي العمليات الاجتماعية والسياسية العينية التي تعبر الحدود القومية وتؤثر في مُركب من العلاقات التراتبية بين وداخل مجتمعات محلية تعينت من الناحية التاريخية. من هذا المنطلق، ترى موهانتي أن الاقتصاد العولمي، بما فيه من هيئات عابرة للقوميات، وقابلية رأس المال للانتقال، وتقسيم دولي للعمل، قد فاقم من أمر التراتبات الهرمية للعرق والطبقة والجنس والجنوسة (حتى إن كان لها تراتبات أخرى أبعد وأكثر تعقيدا). ترى موهانتي أن العلاقات العولمية للعمل والملكية وتحكم الدولة (كما تبين نصوص آنزالدوا ودِلابني) تؤثر تأثيرا عميقا على خيارات الحياة اليومية للناس ومصالحهم – حتى لو كانت هذه العلاقات لا يراها الناس وحتى لو كانت لا تحدد الطبيعة الماهوية للناس.

وأيضا جادل منظرون نسويون آخرون، من بينهم هاردنغ وهنيسي ودُروثي سميث، مجادلة قوية الحجة للاعتراف بمركب للتهميش تحدد، من حيث البنية وللتعريف بإمكانية جذرية لدراسة الخبرة المهمشة – ولو حتى في سياق هويات شكلها الخطاب. أولئك المنظرون مثل موهانتي يرفعون قيمة سرديات الخبرة الهامشية، ليس لأن الخبرة تزودنا بمنفذ مباشر نحو الحقيقة، أو (من الحد الأقصى المقابل) لأن «اللغة لهي في موقع المشرّع للتاريخ» (أضفنا تأكيدا ,Scott 1991, 793)، بل لأن الكتابة التي تنحو نحو الخبرة تطرح في قلب المناقشات العامة تلك التساؤلات والاهتمامات المستبعدة في الأيديولوجيات المهيمنة، وهي أيديولوجيات تدعمها التراتبات الهرمية السياسية والاقتصادية، وتتدعم بها.

تطوير موهانتي لتلك الحجة يقدم استجابة فعالة بشكل خاص لنقد سكوت. وعن طريق جعل العمل الإبداعي دالا على المطلوب، العمل الإبداعي الذي يجعل الخبرة متاحة للنقاش، وعن طريق إرساء وضع هذا العمل داخل دراستها للمؤسسات الاجتماعية العابرة للحدود، تبين موهانتي كيف أن السرديات التي نحسبها في عداد الخبرات المتميزة تاريخيا للهيمنة وللمقاومة لا يعوزها (كما تزعم سكوت) أن تقتصر على أن تضيف إلى سرديات معطاه فئة جديدة من الموضوعات المُنتجة أيديولوجيا. بل على العكس، مثل هذه الكتابة يمكن أن تساعد النساء على مواجهة أشكال

متعددة من القمع – أشكال من القمع تعززها قوى منظمة على مستوى العالم – تساعدهن على تطوير استبصارات وفاعلية ضروريتين لمقاومة تلك القوى.

مثلا، تحليل موهانتي، برفقة جاكي ألكسندر، لـ «البعد التربوي للاستعمارية» يشير إلى دور حاسم للكتابة ذات المنحى نحو الخبرة في مقاومة الاستعمارية الجديدة. تبعا لموهانتي وألكسندر، ممارسات المعرفة تدعم علاقات استعبادية عن طريق تمثل أناس معينين بطريقة تشيّهم وتحط من آدميتهم (Alexander and Mohanty 1997، xxviii). وعلى وجه التعيين، تميل مثل هذه الممارسات المعرفية إلى أن ترتد نساء العالم الثالث ليكن ضحيات أو تابعات، وهذا يُمّكن الممارسات السياسية والثقافية من مزاولة الهيمنة على أجساد هؤلاء النساء وعلى منزعهن الجنسي (Alexander and Mohanty 1997، xxiii-xxiv). تشارك المنح الدراسية (حتى لو كان عن غير قصد) في هذه «الاستعمارية الخطابية» حين تدعي سلطة الحديث باسم فئة معينة، وتقمع عدم التجانس في هذه الفئة لكي تجعل البشر مطابقين لتصنيفات اجتماعية دقيقة أنيقة، أو تداري التاريخ والسياسات الثاوية في تعريف هوية الفئة (Mohanty 1991b, 52 – 54). ويبقى هذا الاستعمار الثقافي، حتى بعد تفكك الاستعمار السياسي، ليمنع النسويين الإنجليز والقوميين المناهضين للاستعمارية ونساء العالم الثالث أنفسهن من الاعتراف بالقوة الفاعلة للنساء. في هذا السياق، نجد فرضية الوعي بالذات لنساء العالم الثالث التي ينبع عنها مسؤوليتهن عن كيفية تمثيل هوياتهن وتاريخهن، وإن هذا لفعل من الأفعال السياسية، وهو فعل – بعيدا عن أي وهم – ضروري بالنسبة إليهن ليبدأن في تعريف شروط حيواتهن الخاصة.

أما استبصار موهانتي الأبعد فهو أن سرديات الخبرة الهامشية يمكن أن تكون أداة فعالة لنساء العالم الثالث؛ لتأكيد ما يقمن به من فاعلية سياسية ومعرفية – حتى حين تحدي تصورات التنوير عن الذات الموحدة المستقلة. هذه التصورات بالنسبة إلى موهانتي خبيثة لأنها تتجاهل الطرق التي تتشكل بها ذاتية الأنا داخل علاقات اجتماعية متعددة والقوة الفاعلة

لا تغتتم إلا من خلال النضال السياسي. وعلى أي حال تختلف موهانتي عن سكوت في أنها لا تقتصر على كشف حقيقة مفاهيم الحداثيين للقوة الفاعلة، بل تستكشف كيف يمكن إعادة تعريف القوة النسوية الفاعلة في العالم الثالث في إطار الائتلافات التي تهب القدرة على التمكين التاريخي الفعلي. وفي السياق الراهن لتراتبات القوة العابرة للقوميات، كما تزعم موهانتي، تتطلب القوة السياسية الفعالة تحالفات عابرة للطبقة والعرق والحدود القومية (Mohanty 1991a, 2 - 4; Alexander and Mohanty 1997, xvii–xx, xl–xli). وفضلا عن هذا، إذا رُمنا إعادة النظر في ذاتية الأنا في هذه الحدود التعددية الجمعية، لا نستطيع الاقتصار على إقرار هويات متشظية؛ يعوزنا أن نأخذ في الحسبان صور النضال المتعينة تاريخيا للبشر المهمشين. وتأخذ موهانتي في الاعتبار إعادة سرد «المستيزة» عند آنزالدوا كمثال نموذجي لهوية «تولدت في التاريخ وفي الجغرافيا» (Mohanty 1991a, 37). وعي المستيزة عند آنزالدوا يستجيب للموقف المعين للمكسيكيين ذوي الدماء المختلطة الذين يحيون في أراضٍ كانت إسبانيا تحتلها في يوم من الأيام، ثم سلبتها الولايات المتحدة من المكسيك فيما بعد. ولأن وعي المستيزية ينشأ عن الانشغال بهذا التاريخ – وهو تاريخ لتواطؤ ثقافي، لاختلاط الجينات، لانحيازات وإجحاف داخل مجتمعات محلية كانت هي ذاتها ضحية للانحياز والإجحاف، وتاريخ لأشكال متداخلة من الكفاح – فإنه ينطوي على هوية قائمة على أهداف مشتركة، بدلا من أن تقوم على ماهية مشتركة (Anzaldúa 1990b, 380-85). هوية المستيزية المتجذرة ماديا، تمكّنها من العمل في تحالف مع سكان أمريكا الأصليين ومع المكسيكيات والأمريكيات الأفارقة، بل حتى مع الذكور والبيض الذين يسيرون على خطى «ريادتنا» (Anzaldúa 1990b, 384).

حين تصدر كتابات إعادة صياغة الهوية عن خبرة متجذرة وتتحدى الاستعمارية الخطابية، وتوعز بأشكال من التضامن عابر للحدود وللثقافات، فإن هذه السرديات تؤكد القدرة الاستراتيجية على تعيين المواقف الاجتماعية واحتوائها والتبديل بينها. وإذ تفعل هذا، فإنها لا

تعود مجرد إعادة ســرد الماضي، بل أيضا تحــدد الموضع التاريخي الذي ينطلق منه مخيال بمســتقبل مختلف. ربما نستطيع القول إن الأقاصيص التي تأخذ في حســبانها أن تنشــر التناقض أمام العامة، أن تنشر جوانب ظلت حتى الوقت المعني مســكوتا عنها، إنما هــي أقاصيص «بين الماضي والمســتقبل»، وبالمعنى الذي تقصده أرنــدت: أقاصيص تقف على أرضية فــي العالم الــذي ورثناه عن الماضي؛ غير أنهــا بتقديمها منظورا إبداعيا مســتجدا للماضي، إنما تثري خبرتنا بالحاضر، وتقاطع بهذا زخما يبدو منطلقــا من التاريخ، وتمكننــا من تصور بدائل للمســتقبل والعمل المتجه صوبها[14]. على هذا النحو تربط آنزالدوا بين وعي المستيزية وإعادة كتابة أسطورة التقدم، حيث لا نفهم التقدم بلغة النقاء العرقي بل بلغة الشمولية (1990b، 377). وعلى الرغم من أنها رؤية خيالية، فإنها ليســت محض يوتوبيا، لأنها تبدأ من صراعاتها اليومية بوصفها ســحاقية متعددة اللغات ومن التشيكانو.

الخاتمة: أن نتعلم من الخبرة

إذ ألقــي نظرة على هــذا التحليل، فإني أحيي تصــور موهانتي الملهم للخبرة. إنها الخبرة التي تيســر أشكالا متعارضة من الخطاب تتألف من التوتــرات بين الخبرة واللغة، التوترات التي تحمل أعباءها الذات بوصفها تناقضــات داخــل الخبرة – تناقضــات بين صور لإدراك العالم تشــكلت أيديولوجيــا وردود الأفعال إزاء هذه التصورات التي يجري تحمل أعبائها على مســتويات نفسية وجســدية عديدة. «عدم ارتياح» دِلاني إزاء الأدوار الجنســية، يشبه «الاضطراب النفســي» عند آنزالدوا، حيث يمكن للخبرة الجسدية أن تضاهي الإدراك الذي ينتظم بفعل الخطاب حين يتم تشكيلها في علاقة بهذا الأخير. لســنا في حاجة إلى التشــدد في تعداد أو إعطاء الأولويــة لهذه الطبقات مــن الخبرة لكي ندرك كثافــة الخبرة وتعدديتها والتوتــر داخلها على وجه الخصوص، وأن هذا يجعل من الخبرة منبعا لأن «نرى» بشكل مختلف. إن السرديات التي تأخذ في حسبانها هذه التوترات ليست تقريرات عن الوعي التلقائي، بل هي صور إبداعية وأشكال سردية

لإعـادة المجاهرة بالخبرة بتلك الطريقة التي تجعـل الصور المروية تمكن الكاتب من مواجهة هذه التوترات التي مرت بالخبرة بشكل بناء أكثر.

هذه التفسـير للخبرة يتيح للقراء أن يتعلمـوا من النصوص التي تتبع أصولها من الخبـرة، بطريقة تحول دونها الإبسـتمولوجيتان الإمبيريقية وبعد - البنيوية على السواء. إذا سمح منظور إمبيريقي للقراء بأن يتصدوا لهاتيـك النصـوص فقط بغية جمع معطيات من داخـل ما هو معطى من نماذج إرشـادية للسـرديات، فسوف تقتصر مداخلة سـكوت على تحليل سلطوي لتلك النماذج الإرشادية. وعلى العكس من هذا، نجد القراءة التي تغتـذي بتصورات موهانتي للخبرة تسـتطيع بلوغ العلاقات بين النصوص وبين الخبرة الخاصة بالقارئ، ونسـتطيع على هذا أن نسمع النص يهيب بإعادة النظر في الأقاصيص التي نحكيها عن عوالمنا الخاصة بنا.

مثلا، إذا قرأنا نصا بوصفه اسـتجابة إبداعية لتوترات مرت بالخبرة ولها موضعها العولمي، فسـوف نسـتطيع - حينئذ - أن نواجه النص ليس بوصفـه تمثيلا ولا بوصفه خيالا أدبيا بـل بوصفه دعوة لإعادة النظر في العالم التاريخي من منظور تلك السـرديات. وفي الواقع، نستطيع التعرف على مثل هذا النص بوصفه وسـيلة تعين على ما أسـمته هاردنغ «التفكير من موقع حيوات الآخرين»؛ أي تأويل العالم في ضوء اسـتبصارات أولئك الذيـن يناضلون ضد القهر أو الاسـتغلال (1991 الفصول 7، 10، 11).

يشـير تحليل موهانتي إلى أهمية المصادر السـردية التـي أنتجها الإبداع فـي هذا المشـروع. لأنه إذا كانت الخبرة معقدة ومتناقضة، ولا نسـتطيع صبها في تصورات إلا من خلال العمل السردي، فسوف نستطيع أن نخرج بمغزى المنظورات المختلفة في العالم التاريخي فقط إذا استطعنا أن نتخيل طرقا مختلفة لتنظيم الخبرة، وهي طرق قد تكون غريبة عن أشكال السرد الأساسية في النصوص الثقافية المهيمنة. قصص الحياة تلك، التي تناضل للإفصاح عن التناقضات التي تمر بالخبرة وصبها في سـياق، تستطيع أن تزودنا بصور شعرية وقوالب سردية تعين القراء على رؤية العالم نفسه من بؤرة مختلفة؛ وهذا يعني أن نرى عالمهم المألوف بحساسـية أعلى للعناصر التي لا تُفهم داخل تاريخ محكوم بالقوة المسيطرة.

حين نعترف بأقاصيص الخبرة بوصفها مصادر لإعادة تنظيم الخبرة، فسوف نستطيع حينئذٍ أن نتفادى تقارير «الإنسان الآلي» عن رؤى الآخرين، تلك التي صبت عليها هاردنغ جام النقد (1991، 291)، ونستطيع مقاربة تلك الرؤى بوصفها أطرا للعمل تيسر سبل استكشافنا نحن للعالم من منظور مختلف، لا بد أن نتحمل فيه المسؤولية بشأن أطر العمل التي اخترنا أن نستخدمها. وعطفا على هذا، حين نضع تلك السرديات في عالم السيرورات العابرة للثقافات والعابرة للحدود، سوف ندرك أن اعتبار مكان حيواتنا نحن في داخل سرديات الآخرين إنما هو مسألة ملحة. أقصوصة آنزالدوا، مثلا، لا تكون في مقاربة نسوية عولمية مجرد تأكيدات لاستبصارات وعي المستيزية؛ إنها أيضا تتحدى القراء الذين يستكنون إلى ثقافة مهيمنة، وذلك لكي يعيدوا النظر في هوياتهم في ضوء سرديتها، وهي سردية تحدد وضع الأنجلو - أمريكيين في علاقاتهم مع الأمريكيين الآخرين والتزاماتهم تجاههم، التي تعينت بفعل التاريخ. ومع القراءة كمصدر لاستكشاف هذا المنظور، لا يكون نص آنزالدوا خاتمة المطاف، بل نقطة انطلاق القراء لمتابعة فهم أعمق لذلك التاريخ وتلك الالتزامات.

حين نفهم سردية ما كمحاولة لحسبان التوترات في داخل الخبرة، التوترات التي تعكس أنواعا من القوة الفاعلة، أو من المجتمع المحلي أو من الوعي الذي يأبى الإفصاح عن ذاته في خطاب محكوم بالسلطة، فلسوف نرى أيضا أن النص لا يعرض معطيات واضحة بذاتها بل فقط يلمع إلى ظواهر مبتسرة. مع القراءة في ضوء هذا، يهيب بنا النص أن نسهم في استكشاف معنى تلك الظواهر. حتى مشهد دورة المياه لدِلاني يدعو قُرّاءه إلى مثل هذه المساهمة ويُيسر سبلها. وإذ تنقد سكوت الوضعية المزعومة في نص دِلاني، تستشهد بإقراره أن الثورة الجنسية الحقيقية تتطلب «تغلغل لغة واضحة فصيحة إلى داخل المناطق الهامشية التي نستكشفها في عالم الجنس الإنساني» (Delany 1988، 175). وعلى أي حال، لا تتجه قراءة سكوت الأولى، ولا قراءتها الثانية، صوب الخاصة المميزة لهذا «التغلغل». وليس «تغلغل» دِلاني تقريرا واقعيا، بل على العكس

هو إفصاح شخصي صريح وإبداعي عن شظية من الخبرة. مثلا، بتحري خطى الكلمات المُستشهَد بها آنفا، نجد دِلاني يسمي ما يرويه عن دورة المياه «شذرة من لقاء». إنه لا يضع تقريرا دقيقا عما يراه أو يفعله، بل فقط يشير إلى المشهد (مثلا، فورة من مائة أو أكثر)، ويخبرنا بأنه «مضى قدما في غمارها».

وبقدر ما نستجيب لأسلوب دِلاني الاستفزازي ذي النهايات المفتوحة، فما نجده ليس مجرد معلومات، بل تلقينات لتخيل عالم دورة المياه، ونوعية أسلوب الحياة والعلاقات العابرة لما هو شخصي التي تغدو ممكنة بفعل مؤسسات المثلي المنفتحة. أما القراء المستعينون بسردية دِلاني، فحين تواتيهم الشجاعة لأن يأخذوا بعين الاعتبار ظواهر تتحدى التعارض البسيط بين قاعدة النزوع إلى الجنس الآخر أو الفصل البيِّن بين مجالي «الخاص» و«العام»، فسوف نغدو على وعي أكثر بالانبناءات الاجتماعية لـ «الواقعي» و«الطبيعي»، وعلى رضا أقل عن الأدوار الجنسية «المسلم بها». وبذلك نكتسب فضاء خياليا لتسجيل عدم رضانا عن نماذج إرشادية (باراديمات) للهوية الجنسية ولسرد أقاصيص إضافية تتحداها.

وأخيرا، حين نقرأ سردية بوصفها استجابة لتوترات بين الخبرة واللغة، نستطيع أن نميز التوترات والالتباسات داخل النص ذاته (على سبيل المثال، ابتعاد آنزالدوا عن «الأمريكية – المكسيكية»، واحتواؤها إياها في الآن نفسه). تعكس هذه التوترات كفاح المؤلفة لمد نطاق الاستخدامات المعتادة في لغتها أو تحديها لكي تأخذ في الحسبان ظواهر تستعصي على منطقها. على هذا النحو، تشير تلك التوترات إلى طرق تجعل لغتنا عرضة لمزيد من الاضطراب أو التعطيل. وتشير سكوت عن حق إلى أن الاضطراب إمكانية مفطورة في الخطاب، لأن أي خطاب هو غير محدد وتصارعه صور أخرى من الخطاب (1991، 793). وعلى أي حال، يجب علينا، لتحقيق هذا التعطيل، أن نعترف بأن ما يدفع إلى التغيرات الخطابية ليس الخطاب ذاته، بل خبرتنا بالخطاب وحسباننا لتلك الخبرة. إن عدم الارتياح للخطاب يتجاوز ما يتم تمثيله في مقولات خطابية معطاة. إنه

يتطرق إلى اللغة فقط من خلال النضال، أو من خلال إعادة النظر وتذكر التوترات بين خبرتنا ولغتنا المتلقاة، وفعل الإفصاح عن هذا باستعمال لغة ضد التيار.

تؤكد موهانتي أن «المسألة ليست «تسجيل» تاريخ نضال المرء، أو وعيه، وإنما كيف يتم تسجيلهما؟ وأن الطريقة التي نقرأ بها ونتلقى مثل هذه السجلات التاريخية ونشرها، ذات أهمية بالغة» (1991a, 34). وفي ضوء تحليلات موهانتي، اقترح واحدا من الخطوط التي ترشدنا إلى القراءة المسؤولة لأقاصيص الخبرة: ينبغي ألا نردها إلى الدليل الإمبيريقي، ولا إلى مجرد بناءات بلاغية، بل يجب أن نبلغ الطرق التي تجعلها تساعدنا في تبين التناقضات في خبرتنا نحن، ويمكنها على هذا أن تيسر لنا سبلا للقول وللكتابة المعارضين أكثر وأكثر.



8

المواقع واللغات: التشيكانيات يُنَظِّرْن للمذاهب النسوية

آيدا أورتادو

أخرجت الكاتبات النسويات التشيكانيات كتابات فصيحة حقا عن ظروف النساء في مجتمعاتهن المحلية. كثيرات منهن انضممن إلى صفوف حركات سياسية مختلفة وكن مساهمات فيها. وبفعل هذه الممارسات باتت تنظيراتهن مفعمة بتأثيرات شتى جعلتهن يُماثلن المنظرات النسويات الأخريات لكن أيضا مختلفات عنهن. ويتقدم هذا المقال برؤية عامة للكتابات النسوية التشيكانية وكيف تعالج السبل الإثنية المُعيَّنة التي يعانين فيها الاضطهاد الجنوسي لهن ولمشاريعهن للتحرير.

«المذاهب النسوية التشيكانية، كهيكل من الأعمال، تتقدم بإطار نظري رائع ينبع منها ليعزز النظرية النسوية ككل»

آيدا أورتادو

مقدمة

الحق أن المذاهبَ النسويةَ التشيكانية المعاصرة هي أطفال الحركات السياسية التقدمية في الولايات المتحدة الأمريكية إبان ستينيات القرن العشرين. وقد كان لحركة التشيكانيات الناشطة من أجل قضايا المرأة تاريخ طويل، الجانب الأكبر منه غير موثق [1](*). على أي حال، تبدأ الكتابة المعاصرة للتشيكانيات النسويات في صلب الموضوع بقدر ملموس أواخر الستينيات، وهي معاصرة للحركة التشيكانية، وحركة حرية التعبير وحركة القوة السوداء وحركة الأمريكيين - الآسيويين وحركة الحقوق المدنية، والحركات التقدمية الأخرى في ذلك الوقت. وعلى خلاف أعضاء الحركات التقدمية الأخرى (وأغلبهم ذكور) (Martínez ،1989) ساهم العديد من النسويات التشيكانيات (كما يفعل النسويون ذوو البشرة الملونة الآخرون) في الوقت نفسه في أكثر من واحدة من تلك الحركات وذلك تحديدا بسبب انتمائهن لجماعة موصومة وتعددية من حيث الطبقة والعرق/الإثنية والجنوسة والجنس (Sandoval 1990 ؛Segura and Pesquera 1992 ؛Pesquera and Segura 1993)[2]. تشيكانيات كثيرات شاركن في حركات سياسية تقدمية يحدوهن الأمل في أن تكون مسائل المرأة من مقاصد تلك الحركات - وهو توقع تقاسمته كثيرات من النساء الناشطات سياسيا إبان الستينيات. كما تشاركن أيضا في خيبة الأمل، حين اكتشفن أن رفاقهن في النضال، من الرجال والنساء معا، لا يرون الجنوسة من الضروري أن تكون مركزية في الأجندة السياسية أو أساسية في تحليلات الاضطهاد (García 1989; Segura and Pesquera 1992; Pesquera and Segura 1993).

تولدت مذاهب النسويات التشيكانيات عن أفعال المقاطعة، خصوصا مقاطعة حركة التشيكانيين، وذلك من أجل خلق فضاء لمقاومة النظام البطريركي بشكل عام والنظام البطريركي في جماعاتهن الخاصة الإثنية/

(*) ربما لهذا ينتاب الكاتبة هاجس توثيق كل سطر تقريبا كما سنلاحظ. وأيضا إرداف الفصل بقائمة مصادر ومراجع مطولة جدا، أطول من قائمة مصادر أي فصل آخر من فصول هذا الكتاب. [المترجمة].

العرقية (García 1989). تمثل المقاطعة، وهي رأس الحرية في المواجهة، واحدة من أقوى الوسائل التي استخدمتها النسويات التشيكانيات من أجل طرح مسائلهن في الأجندة السياسية.

نسويات تشيكانيات كثيرات قاطعن كل الحركات التي شاركن فيها: إذا عملن داخل حركة التشيكانيين، فسوف يجادلن من أجل قضايا المرأة (Segura and Pesquera 1992، 78)، أما إذا عملن مع النسويات البيض فسوف يجادلن من أجل ضم قضايا الإثنية/العرق (Sandoval 1990)؛ وإذا عملن مع منظمات المرأة التشيكانية فسوف يجادلن من أجل ضم السحاقيات والمثليين (Pesquera and Segura 1993،107). والأمر كما أوجزته كُردُبا(*): تكتب التشيكانيات ما يعارض التمثيلات الرمزية لحركة التشيكانيين التي لم تشملهن. وتكتب التشيكانيات ما يعارض الخطاب النسوي السائد الذي يضع الجنوسة في موضع المتغير المنفصل عن متغيرات العرق والطبقة. وتكتب التشيكانيات ما يعارض الأكاديميين، سواء من التيار السائد أو من تيار ما بعد الحداثة، وهم لم يعترفوا بهن أبدا اعترافا كاملا كذوات وقوى فاعلة ناشطة (1994، 194). بعبارة أخرى، الخاصة المميزة للنسويات التشيكانيات هي إيجاد ما هو غائب ومستبعد ويخضن في الجدل من هذا المنطلق (Collins 1991).

كاتبات المذاهب النسوية التشيكانية ألهمهن اشتراكهن في أكثر من حركة سياسية، وهذا أفاد دراساتهن وإنتاجهن الفني بتفادي تجانس زائف عن طريق التعبير عن وضعهن كنساء ومثليات وعضوات في جماعات إثنية/عرقية وغالبا كعضوات في الطبقة العاملة (Sandoval 1991؛ Pérez 1998). لقد تصدين لتنوعهن الداخلي وسبقن في هذا جماعات أخرى كثيرة (Zavella 1994)، تشمل حركة النساء البيض المعاصرة. بعبارة أخرى، اعترفن بأنهن مذاهب نسوية عديدة (Pesquera and Segura 1993). وفي الوقت نفسه، ارتفعت أصواتهن المقاطِعة في سياق التعاون

(*) أو لعلها قرطبة Córdova وفقا للنطق العربي الشهير. ولكننا نحاول في هذا الفصل أن نضع الرسم باللغة العربية للأسماء الإسبانية، أي المكسيكية أيضا، وفقا للنطق الإسباني الذي يختلف عن النطق الإنجليزي. ولهذا أهميته لحرص الكاتبة على تأكيد الثقافة التشيكانية، ولما يهدف إليه الكتاب أصلا من الحفاظ على قيمة التعددية الثقافية. ومرة أخرى نلفت الأنظار إلى أن اللغة صلب الهوية. [المترجمة].

والتحالف السياسي مع حركات تقدمية مختلفة، مثل المذاهب النسوية في العالم الثالث والنسوية البيضاء وحركة التشيكانيين والحركات الاشتراكية/ الماركسية، والحركات الثورية في المقام الأول في أمريكا اللاتينية ومنطقة البحر الكاريبي (بورتوريكو وكوبا).

يوجز المقال إسهامات النسويات التشيكانيات، الباحثات الدارسات والكاتبات المبدعات والفنانات، في صنع تنظير للتبعية الجنوسية وإرساء أسس التحرير. لا يهدف هذا الاستعراض لجهودهن إلى أن يكون شاملا، بل يركز بصفة أولية على الكتابات في السنوات القليلة الماضية، لأنها كتابات استفادت أكثر من الدراسات النسوية وبالمثل من الدراسات التقدمية الأخرى. وأيضا تقدمت الدارسات التشيكانيات بتحليلات رائعة للكتابات التي خرجت منذ السبعينيات حتى بواكير التسعينيات (García 1989، 1997؛ Segura and Pesquera 1992؛ Pesquera and Segura 1993؛ CÓrdova 1994). يوجد الآن هيكل ضخم من مؤلفات النسوية التشيكانية، ويمكن أن يغذي تنظيرنا لظروف التشيكانيات وبالمثل تماما ظروف النساء جميعا في الولايات المتحدة الأمريكية.

مناهج للتنظير

النسويات التشيكانيات مثل كل الدارسات النسويات، اجتهدن في المناهج التي تتفادى محو أصوات النساء. طورن مناهج عديدة تماثل تلك المناهج التي تطورت بفعل دارسات نسويات أخريات. ومع هذا، تختلف النسويات التشيكانيات عن النسويات البيض والأمريكيات/الأفارقة في الدعوة بقوة إلى متغيرات مختلفة في اللغة الإسبانية واستخدامها من أجل تصعيد استيعاب النساء جميعا. لاتزال اللغة الإسبانية اللغة الأم لتشيكانيات كثيرات، وهي أمر حاسم في صون الثقافة التشيكانية، ويمكن، في بعض الأحيان، أن تفيد وهي تحتويها لتدين قسوة العالم الخارجي [3]. أما بالنسبة إلى تشيكانيات أخريات، لم يعدن يتحدثن الإسبانية، فإن إعادة اكتساب اللغة يمثل فعلا من أفعال السياسة (Cervantes 1981، 45-47؛ Moraga 1983، 55؛ Zavella 1994، 208)[4]

وها هي ذي التشيكانية ماريسلا نورت Marisela Norte، فنانة الكلمة المنطوقة، تشرح لنا كيف تكتب وهي تركب الحافلة من شرق لوس أنجيلوس (وهذه منطقة التشيكان أغلبية فيها) إلى المكتب الذي تعمل فيه بوسط المدينة [5]. يعكس فنها صورا تتقاطر أمامها من نافذة الحافلة. «أستطيع أن أكتب بارتياح حتى يأتي أحدهم لينظر من فوق أكتافي ويشرع في قراءة هذا الذي أكتبه. وهكذا حين أشرع في التبديل بين اللغتين يتوقف هذا على من يجلس بجواري» (González and Habell-Pallan 1994،94) الإسبانية أيضا هي لغة الألفة الحميمة ولغة المقاومة، كثيرات من النسويات التشيكانيات يتحولن إلى استخدام الرموز الإسبانية من أجل خلق فضاء للمرأة وللخطاب، أو باقتباس تعبير إمّا بيريث Emma Pérez نقول خلق فضاء للمواقع واللغات *sitios y lenguas* (*) (1993).

تستخدم النسويات التشيكانيات مناهج تتضمن التاريخ الشفاهي، بالإضافة إلى استخدام متغيرات مختلفة من اللغة الإسبانية (Ruiz، 1987، 1998؛ Romero 1992؛ Zavella 1997b؛ Pesquera 1997؛ Segura 1997)؛ والإنتاج الإبداعي من قبيل الشعر والأداء المسرحي والرسم والرقص والموسيقى (Baca 1990، 1993؛ Cisneros 1994؛ Cantú 1995؛ Pérez 1996؛ Mora 1997)؛ وتوثيق الإنتاج الإبداعي كشاهد على النزعة النسوية (Broyles 1986، 1989، 1994؛ Yarbro-Bejarano 1985، 1986، 1991، 1994)؛ ومناهج العلوم الاجتماعية (Segura and Pesquera 1992؛ Pesquera and Segura 1993)؛ وأشكال مختلفة من الارتباطات بين هذه الأدوات جميعا. تتضمن الأمثلة استخدام الكتابة الإبداعية لرؤية التشيكانيات بوصفهن «إثنوغرافيات (**)» من فئة خاصة بهن» (Quintana 1989، 189؛ 1996)، واستخدام الأساطير مثل تلك التي

(*) نلاحظ أن هذا هو عنوان الفصل والعنوان بدوره هكذا مكتوب باللغة الإسبانية. وسوف نضع أمام الكلمة العربية المقابل الإسباني كلما ورد في النص، لأن الكاتبة حين تستعمل كلمة إسبانية - لغة التشيكان من حيث هي لغة المكسيك - في سياق حديث بالإنجليزية، ففي هذا رسالة لا بد أن تصل إلى قارئ الترجمة العربية.

(**) الإثنوغرافيا علم أجناس الشعوب وثقافات سلالات الأعراق فيها. فالإثنية هي أجناس الشعوب. [المترجمة].

اقترحها دريــك بيل(*) وأتباعــه (Hurtado 1996a ،133)، والمقالات التي تمتد على طول كتــاب وترتكن على الأدبيات متعددة التخصصات لتســلط الضوء إلى أحوال التشيكانيات (Castillo 1995)، والمختارات متعددة التخصصــات القائمة على المزج بين الأنواع الأدبية ((Moraga and Anzaldúa 1981،Moraga ،1983 ؛Anzaldúa 1987 ،1990؛ Del Castillo 1990 ؛Trujillo 1991 ،1998 ؛Alarcón et al. 1993؛ De la Torre and Pesquera 1993) (6). وكما تدعو ســونيا سالدييَر- أول Sonia Saldívar-Hull ، «علينا البحث عن مواضع غير تقليدية من أجل نظرياتنا: في تمهيدات للمختارات، في فجوات بالسير الذاتية، في مصنوعات ثقافتنا الفنية، وفي قصصناcuentos ، وإذا كنا محظوظات نســتطيع الوصول إلى مكتبات جيدة، وفي المقالات المنشور بجرائد هامشية لا تقوم المؤسسات المسيطرة بتوزيعها على نطاق واسع» (1991، 206). وبصرف النظــر عن المنهج، يجري الاجتهاد في توثيق تعقيدات ظروف التشــيكانيات، التي تتأثر كثيرا بجنوســتهن، ولكن لا تستقل عن الشروط المادية التاريخية الأخرى.

من الناحيتين المنهجية والفلســفية، تعمل أغلبية الكاتبات النســويات التشــيكانيات على الاســتثمار الجيد لتمييز أنفسهن عن نسويات الطبقة الوســطى البيــض (Cotera 1977؛ Saldívar-Hull 1991 ،203-4؛ Segura and Pesquera 1992 ؛Pesquera and Segura 1993). معظــم المُنظِّرات التشــيكانيات لــم يدعين أبدا انخراطا مســلما به في صفوف مذاهب النســوية البيضاء، على الرغم من أنهن حددن مساحات للالتقاء (؛Segura and Pesquera 1992 ؛Pesquera and Segura 1993) وللتحالفــات (Segura and Pierce 1993 ؛Cuadraz and Pierce 1994) السياســية (Hurtado 1996a، 41-43). مثــلا، تقوم ســيغورا وبيرثي (Segura and Pierce 1993) بتحليل كيف ينطبق أو لا ينطبق عمل نانسي

(*) دريــك بيل Derrick Bell (1939 - 2011) من الأمريكيين الأفارقة وأول أســتاذ قانون من أصل أفريقي يعمل أســتاذا زائــرا بجامعة هارفارد العتيدة. كان عميــدا لكلية الحقوق بجامعة أوريجن، ومدافعا شرســا عن التكافؤ في الحقوق المدنية ورفــع الظلم عن الأقليات المضطهدة. اشتهر بوضع نظرية الأعراق النقدية critical race theory. [المترجمة].

تشادّورو Nancy Chodorow على الأسـرة التشيكانية. وتصف كوادرات وبيرثـي (1994) تجاربهما في رحلـة خلال برنامج للنخبة من الخريجين بشـكل لاذع، يتضمن التشابه بسـبب خلفيات الطبقة العاملة والجنوسة، والاختلاف بسبب العرق/الإثنية. وتستكشف أورتادو (1996a Hurtado) اختلاف العلاقات مع الرجال البيض بين النساء الملونات والنساء البيض. وتـدرس سـيغورا وبيسـكيرا (1992 Segura and Pesquera) تصورات التشـيكانيات ذوات التعليم العالي ووظائف الياقات البيضاء (Pesquera and Segura 1993) تجاه حركة النسوية البيضاء.

كثيرات من النسـويات التشـيكانيات ملتزمات بأن يبقين على الولاء لجذور كفاحهن النسوي في الطبقة العاملة (Anzaldúa 1987؛ Gómez et al. 1983؛ Saldívar-Hull 1991، 204)، ولكنهـن فـي الوقت ذاته يواجهـن توترا متأصلا بـين الالتزام بهذا الكفـاح والامتيازات الخاصة بهن (Zavella 1994، 208). وعلى الرغم من أن العديد من النسـويات التشـيكانيات يفصحن عن أصولهن فـي الطبقة العاملـة (Cervantes 4 ،Romero 1992؛ Anzaldúa 1987؛ 1981،45-5؛ Zavella 1994، 207-8؛ Hunado 1996b، 383-84؛ Trujillo 1997، 268)، أولئـك ضمن أخريات) فإنهن بوصفهن كاتبات وأكاديميات وفنانات ناجحات قد تبوأن منزلة اجتماعية أعلى مـن تلك الدوائر التي يكتبن عنها. ومع هذا يستخدم العديد من أولئك الكاتبات بذكاء شديد التوتر بين منزلة الطبقة التي بلغنها والمنزلة الطبقية للدوائر التي التزمن بها وذلك من أجل مقاطعة الاستكانة وقبول الأوضاع ولدفع العمل السياسي الملموس. مثلا، جوديث باكا Judith Baca رسـامة ناجحة وفنانة جداريات تجند شبابا (بعضهم كانوا أعضاء في عصابات) في منطقة شرق لوس أنجلوس للمساعدة في رسـم الجداريات، وبهذا تمد جسـورا بين موضوعات إنتاجها الإبداعي ومشـاركة مواطنين في تلـك الموضوعـات (Neumaier 1990، 261). وبالمثل ثمة كاتبات مبدعات مثل سـاندرا ثيسنيروس Sandra Cisneros وإلبا سنتشيز Elba Sanchez وغلوريا آنزالدوا (ضمن أخريات) معروفات بعملهـن مع طلاب المدارس العليا فـي المجتمعات المحلية التي يغلب فيها

وجود التشيكانيين لعرض إنتاجهن الإبداعي على المجتمعات المحلية التي يكتبن عنها. وبصرف النظر عن الأصول الطبقية للنسويات التشيكانيات، وما أحرزنه من وضع طبقي راهن، فإن لديهن التزاما متينا بقضايا الطبقة العاملة.

أنتجت النسويات التشيكانيات حصادا أدبيا متنوعا بقدر تنوع النساء اللائي يسعين إلى وصفهن ووضع النظريات حولهن. ويكتبن من منظورات تخصصية بينية في محاولة لاستيعاب التنوع في المجتمعات المحلية التشيكانية. وعلى الرغم من أن أغلبية التشيكانيات يعشن في ولايات خمس في الجنوب الغربي (كاليفورنيا وتكساس وأريزونا ونيومكسيكو وكولورادو)، يمكن أن نجد عددا معتبرا منهن في الوسط الغربي، خصوصا في منطقة شيكاغو. أصول المجتمعات المحلية التشيكانية تختلف من الحدود الجنوبية لتكساس إلى الجاليات المهاجرة في الوسط الغربي (Zavella 1994؛ 1997). ومع هذا فإن حجر الزاوية المتمثل في خبرة التحيز الجنساني لها ديناميات شاملة معينة في هذه المجتمعات المحلية بصرف النظر عن الاختلافات بينها. أوجه التشابه تتبع إلى حد كبير من الدعامة الكاثوليكية للثقافة التشيكانية (Castillo 1996؛ Espín 1984، 151، 1997) والتاريخ المشترك من الغزو وتبعية التشيكان في الولايات المتحدة (Almaguer 1994). أنتج التاريخ التشيكاني المشترك والظروف المادية المشتركة تماثلا في الثقافة التشيكانية بالولايات المتحدة، ولاسيما فيما يخص الأيديولوجيا والممارسة الجنوسيتين. وعلى الرغم من أن معظم التشيكانيين من الناحية التاريخية أقاموا متجاورين في أحياء منفصلة للغاية، ثمة عدد صغير منهم يبتعدون عن الأماكن التي يغلب فيها وجود التشيكانيين، ولكنه عدد آخذ في التزايد. واللاتي يكتبن في المذاهب النسوية التشيكانية لا يعالجن هذه الفئة من السكان.

وعلى أي حال، فإنه على الرغم من هذا التنوع السكاني والتنوع في الكتابة هناك تقارب في تنظيرهن حول ظروف النساء وفي رؤاهن للتحرير. ومع ذلك كثيرا ما نجد المرتكزات لديهن تتحدد تحددا إثنيا، لأن

جذور المذاهب النســوية التشيكانية تمتد في تاريخ التشيكان كجماعة. إن المذاهب النســوية التشيكانية، كهيكل من الأعمال، تقدم بإطار نظري رائع ينبع منها ليعزز النظرية النسوية ككل.

إسهامات المذاهب النسوية التشيكانية

التاريخ والظروف المادية كأساس للوعي النسوي

كان ثمة مشــروع مركزي للكثير من النســويات التشيكانيات، ألا وهو توثيــق تاريخ التشــيكانيات وفضح زيف القوالــب النمطية التي تصورهن بأنهــن غير فاعــلات في النضــال السياســي (Córdova 1994؛ Ruiz 1998). تهتــم المؤرخــات التشــيكانيات والعالمــات الاجتماعيــات منهن اهتماما خاصــا بتوثيق كفاح المرأة في ميدان العمل؛ مثلا، في ماكيلادورا وصناعــة الملابس الجاهــزة (Mora and Del Castillo 1980)، وتعليب الأطعمــة (Ruiz 1987؛ Zavella 1987)، والعمــل في الحقول الزراعية (Guerin-Gonzalez 1994). لا يســجلن كفاح النساء العاملات فحسب، بــل أيضا كفاح القيادات النســائية (Pesquera and Segura 1993، 97؛ Méndez-Negrete 1995). ينبع التشديد على قضايا العمل (Pesquera 1991; Romero 1992; Segura 1994; Zavella 1987) من مساهمة التشيكانيات الكثيفة في هذا المضمار، وكذلك أيضا من الصلة بين جُل أهل الدراسة والبحث في النسوية التشــيكانية، والحركة التشيكانية (Segura and Pesquera 1992).

الجانب الأكبر من كتابات النســوية التشيكانية نتج عنْ أفراد ساهمت في حركة التشــيكانو إبان ستينيات وسبعينيات القرن العشرين (Segura and Pesquera 1992; Córdova 1994, 175, 188-89)[7]. يصــف رامــون غوتيــرث (Ramón Gutiérrez (1993 حركــة التشــيكان بأنها ضامة لتوحيد جهود ثيســار تشابِث César Chávez مع العمال الزراعيين والجهود الحربيــة من قِبل رييس لبيث تيخرينــا Reies López Tijrina لاستعادة السيطرة على الأراضي التي سُلبت من التشيكانيين في الجنوب الغربي من الولايات المتحدة إبان الحرب المكســيكية -الأمريكية في العام

1848، والتعبئة السياسية للطلبة التشيكان في حرم الجامعات عبر البلاد. كانت حركة ضمت الطلاب ومنظمات العمال وفلاحي الأراضي والعاملين في الثقافة – أغلبهم شعراء ومطربون وممثلون في المسرح التشيكاني الإقليمي. معظم اللاتي يكتبن في المذاهب النسوية التشيكانية، بغض النظر عن انتمائهن الدراسي التخصصي، يشرن إلى إسهامهن في الحركة التشيكانية.

كانت الأسس السياسية للحركة التشيكانية هي الماركسية/الاشتراكية المفعمة بالثقافة التشيكانية (Gutiérrez 1993، 46). وقد انطوت على نمط من الكاثوليكية العلمانية كانت في طبيعتها ثقافية أكثر منها دينية. عرضت التشيكانيات لمذاهب نسوية تضرب بجذور عميقة في الظروف المادية للتشيكانيين ككل. والمسألة كما طرحتها سالديبر، أن «النسوية التشيكانية، سواء من حيث النظرية أو من حيث المنهج، مشدودة بوثاق مع العالم المادي» (1991، 220). تجاهر النسوية التشيكانية بأولوية الظروف المادية وتناصر بقوة «الأساسيات» المطلوبة للوجود الإنساني، من قبيل الوظائف الملائمة والرواتب الجيدة وظروف العمل الطيبة ورعاية الأطفال والرعاية الصحية والأمن العام[8]. ومع هذا، من المهم ملاحظة أن النسوية البيضاء هي الأخرى تطالب بمثل هذه المسائل، على أن التشديد والتأكيد يختلف إلى حد ما بالنسبة إلى الكثيرات من النسوية التشيكانية. مثلا، على الرغم من أن الحق في الإنجاب مركزي في أجندة النسوية البيضاء، أكدت النسويات البيض حقهن في أجسادهن من خلال تحديد النسل والإجهاض. وأيضا كانت هاتان المسألتان مركزيتين بالنسبة إلى النسويات التشيكانيات، ولكنهن كن بالقدر نفسه قلقات مما عانته بعض التشيكانيات من تعقيم قسري وإجبار على تحديد النسل من خلال تدخل الدولة (Nieto 1974؛ Sosa Ridell 1993، 187)[9]. في وقت مبكر، في ستينيات القرن العشرين، كانت التشيكانيات يكتبن عن التعقيم القسري (Córdova 1994). أما التعقيم القسري بالنسبة إى النساء البيض فربما لم يكن مركزيا هكذا في كتابات النسوية البيضاء أو في أجنداتها، وبالقطع لم يكن مركزيا كالحق في الإجهاض. وحتى أولئك الكاتبات النسويات التشيكانيات اللاتي توغلن في موضوعات أكثر

تجريدا مثل التحليل النفسي (Pérez 1993) والدراسات الثقافية (Alarcòn 1996؛ Chabram Dinersesian 1996؛ Fregoso 1993؛ Sandoval 1991،1998) يجاهرن دائما بأهمية الشـــروط المادية في تحرير الجنوســـة التشيكانية وتحرير المجتمعات التشيكانية بأسرها.

رَأب المالينتشية ورفض المريانيّة

كثيرات هن النســويات التشـــيكانيات اللاتي يرين الروابط بين تاريخ التشـــيكانيات في المكســـيك وتاريخ هذا البلد محورا من محاور تنظيرهن لوضع النساء. مثلا أصول التشيكانيين من حيث هم جماعة كان في نهاية المطاف فعلا من أفعال الحرب والغزو.

لقد تخلق التشـــيكانيون كجماعـــة بفعل معاهدة غوادالـــوبِ إيدالغو Guadalupe Hidalgo فـــي العام 1848 التي أنهت الحرب المكســـيكية-الأمريكيـــة. قدمت هـــذه المعاهدة الصياغة الرســـمية لهزيمة المكســـيك وفقدانهـــا مـــا يربو على خمســـين في المائة مـــن أراضيها. وبين عشـــية وضحاها، بات البشر الذين يقطنون ما أصبح الجنوب الغربي من الولايات المتحـــدة لهم حكومة جديدة، تســـتخدم لغة مختلفة وثقافـــة مختلفة ولها عليهم سلطان المنتصر (Almaguer 1971؛ García 1973).

وعلـــى أي حال، لـــم تكن هذه أولى الخبـــرات بالغزو. وبالنســـبة إلى المنظرات التشـــيكانيات، يضم غزو الأمريكتين بين جنباته امرأة كشخصية محوريـــة، ألا وهي لا مالينتشّ La Malinche.[*] بطبيعة الحال، لم تختر

(*) لامالينتشّ La Malinche (La = الـ)، أو بالنطق الإســـباني للاسم مالنتشين Malintzín تعرف أيضا باســـم دونا مارينا Doña Marina، امرأة عاشـــت طوال النصف الأول من القرن الســـادس عشر ومارست دورا في اســـتيلاء إسبانيا على المكسيك. فقد كانت واحدة من عشرين جاريـــة تم إهداؤهـــن للغازي إرنـــان كورتيس في العام 1519، وســـرعان ما أصبحت عشـــيقة ومستشـــارة ووســـيطة ومترجمة لـــه. أنجب منها ابنه البكـــر مارتن الذي يمكـــن اعتباره ممثلا للرعيل الأول من طائفة المستيزا. كانت تنتمي إلى شعب الناهوا، وهم فصيل من سكان المكسيك الأصليين القدامى، يقطنون في منطقة ساحل خليج المكسيك. لهم لغتهم التي تتفرع إلى لهجات عديدة، ولايزال ثمة من يتحدث بها. وعلى مر الســـنين اتخذت شـــخصية لا مالينتش [مالنتشين] صورا عديدة في الحكايات الشـــعبية والفنون المكســـيكية، فهي رمز للغوايـــة والخطيئة والفتنة والشـــر والمكيدة، وقد تكون رمزا للضحية، أو الأم الرمزية للشـــعب المكســـيكي الجديد. على أن مصطلح malinchista المأخوذ من اسمها يشير إلى المكسيكي الخائن لوطنه. [المترجمة].

النسويات التشيكانيات لا ماليننتشٌ شخصية محورية في مذاهبهن النسوية. ولكن لأن امرأة هي التي ارتكبت ما ارتكب، فإن العديد من الكتاب الذكور قد أدانوا النســاء جميعا بغوائل خيانة المكسيك الأولى (انظر Paz 1985 كمثال فائق لهذا الاتجاة). النزعات الشــكية تجاه النســاء لها أصولها في التهتك الجنسي والثقافي الذي عرضته لا مالينتش. من الناحية التاريخية، لا ماليـنتــش، وهي امرأة، الخائنة العظمى للمكســيك. من المفترض أن لا مالينتشٌ ســهلت غزو إرنان كورتيس Hernán Cortés لإمبراطورية الأزتك بأن عملت مترجمة بين الإســبان ومختلف القبائل المكســيكية. وكما تشير نورما ألاركون، «باتت مالنتشــين Malintzín [لامالينتشٌ] (*) معروفة بأنها la lengua ، مما يعني حرفيا اللسان(**). وكان اللسان استعارة استخدمها كورتس والمؤرخون للإشارة إلى مالنتشين المترجمة» (1989، 59). لقد ولدت المكسيك الجديدة عن هذه الخيانة، بالمعنى المجازي وبالمعنى الحرفي على الســواء، لأن لامالينتش تحولت إلى اعتناق الكاثوليكية وأنجبت أطفالا من خراميللو Jaramillo وهو جندي من جنود هرمان كورتس. وكما تشــير إمّا بيريث، لم يشــعر كورتس بأن مالنتشــين (أي مالنتش) جديرة بالزواج لأنها كانــت «الآخر، الأدنى، الأنثى المَهينة»، وحين قضى وطره منها دفع بها إلى واحد من جنوده (1993، 61).

على هذا لا نندهش من انشــغال كثيرات من النسويات بالمهاترات الدائرة حول لا مالينتش، إما لكي يفتدينها ويخلصنها من الخطيئة، أو لمواســاتها، أو لكــي يعتمدنها بطلة نســوية (Alarcón 1989). على أن لا مالينتش ليســت الشــخصية التاريخية الوحيدة التي ينشــغلن بها، فقد اســتوعبن شخصيات تاريخية أخرى لقدرتها على ترسـيم معالم خارطة لما يمكن أن يشــكل وعيا تاريخيا خاصا بالتشــيكانيات. مــن الأمثلة على هذا عــذراء غوادالوبِ La

(*) هذا الاختلاف الطفيف في رســم الاســم عينه يعود إلى اختلاف لهجات اللغة الإســبانية باختــلاف الأماكــن. الحرف (z) مثــلا - كما أخبرني الزملاء بآداب القاهرة في قسـم اللغة الإســبانية وآدابها - ينطق في قلب إســبانيا وفقا لصوتيات اللغة الإسبانية (ثاء)، حتى وإن بدا في الأماكن المتاخمة للعالم المتحدث بالإنجليزية أقرب إلى (الزاي)، بينما ينطق داخل المكســيك أقرب إلى (السين). [المترجمة].

(**) اللســان tongue في لغات عديدة يعني أيضا اللغة، فلدينا مثلا في مصر كلية الألســن، وتعني كلية اللغات. [المترجمة].

والأخت خوانا إينِس دى لا كروث (Castillo 1996) Virgen de Guadalupe ولا (González 1990; Caspar de Alba 1998) Sor juana Inés de la Cruz يورونا (Cisneros 1991; Mora 1996، 91; Viramontes 1985) La Llorona وفريـدا كالو Frida Kahlo ، ضمن أخريات (Córdova 1994, 193) [10]. هذه الشخصيات التاريخية تتشارك أيضا في أنها التحمت بالنضال الذي يتجاوز قضايا الجنوسة، وغالبا في النضال من أجل العمل والثورات الاشتراكية ضد الحكومات القمعية.

الوجه الآخر للمالينتشة هو الماريانيّة، أو تبجيل العذراء مريم. العذراء مريم، في صورتها المكسيكية تحديدا، هي عذراء غوادالوب، قدوة النسائية التشـيكانية: إنها الأم، الراعية، التي تحملت الألم والحزن، وتقدم الخدمة عن طيـب خاطـر (Nieto، 1974، 37). من المفترض أن التشـيكانيات يحـذون حذو هذه القيـم ذاتها ويطبقنها في خدمـة أزواجهن وأطفالهن (Córdova 1994, 175). وعلـى الرغم من أن الكنيسـة الكاثوليكية هي أرومة هذه القيم، فإنها قيم مماثلة للمثل العليا التي تتمسك بها الجماعات العرقيـة والإثنيـة الأخرى، ومن بينها بعض جماعـات البيض في مجتمع الولايات المتحـدة (يتبادر إلى الذهن أعضاء اليمين المسـيحي). على أي حال، كانت هذه القيم نفسها بالنسبة إلى تشيكانيين كثيرين مصدرا للعزاء وللقـوة في محاربة العنصرية ومقاومة القمع مـن قِبل الجماعة المهيمنة. بات من الصعب أن تتشـكك النسويات التشـيكانيات في هذه القيم أمام تفاني جحافل النساء من أجل أسرهن - والتزام جحافل الرجال بالجانب المنـوط بهم من الصفقة عن طريق العمل الشـاق في الحقـول الزراعية والعمل الغشوم في المصانع وعمل الأيدي العاملة غير الماهرة بأجر زهيد، وبالتالي أصبح التحدي الذي يواجه النسويات التشيكانيات هو نقد التحيز الجنسـاني المتأصل وفي الآن نفسه انقسام النسائية فيهن بين المالينتشية والماريانيّة وأن يعترفن بالعمل الجسـور لجحافل النسـاء والرجال الذين حاربـوا للحفاظ على أسـرهم فـي مواجهة تدخلات الدولـة العنصرية الوحشية. لم تنجح النسويات التشيكانيات دائما في الحفاظ على التوازن بين هذه المسـائل جميعها، ولا هن أفلحن في جعل أغلبية أعضاء المجتمع

التشـــيكاني يرحبون بتحدياتهن. بعض التشـــيكانيات لـــم يرين مزايا في تحدي النظام البطريركي وأخريات تهيبن من خيانة مجتمعاتهن من خلال الارتباط بأي ذريعة نسوية (García 1989، 225).

ولهذا لم يكن غريبا، أن التشـــيكانيات حين تساءلن عن أدوارهن في حركة التشـــيكان، رآهن الرجال والنســـاء معا لا يستكفين بالانقضاض علـــى ممارســـات غير متكافئـــة بين الجنســـين بل أيضا يشـــككن في المرتكزات الكاثوليكية للثقافة التشـــيكانية بأسرها. ونتيجة لهذا، نجد العديد من الرجال التشيكانيين داخل حركة التشيكان وخارجها، وبالمثل بعض النســـاء، يصفون الوعي النســـوي التشـــيكاني الناشـــئ بأنه خيانة ويصمون النســـويات التشيكانيات بأنهن «ضد الأسرة وضد الثقافة وضد الرجال، بالتالي ضد الحركة التشيكانية» (Nieto-Gómez، 1974، 35). ومن ســـخرية القدر، أن أســـماهن الرجال في الحركة المالينتشـــيات [= الخائنات للوطن المكســـيكي] كي يمايزوهن بأنهن خائنات لمجتمعهن ومروجات للنســـوية البيضاء، أطلق عليهن أيضا لقب الســـحاقيات لأنه من المفترض أن يفضلن جنســـهن ويرفعنه فوق وحدة حركة التشـــيكان في نضالها من أجل العدالة الاجتماعية (García – 1989،225 26). القوميون التشيكانيون، من كلا الجنسين، ذوو الكراهية الشديدة للمثلية هم الذين اتهموهن بالسحاقية، واستُخدم هذا الاتهام لترويع النسويات التشيكانيات حتى يتخلين عن نضالهن لنصرة قضايا المرأة. وفي محاولة لبناء التضامن، وضعت العديد من المنظرات التشـــيكانيات المعاصرات، من السحاقيات ومن ذوات النزوع الجنسي الغيري معا، تعريفا لمذاهبهن النسوية يجعل الولاء يجمعها معا.

الحياة الجنسية

النســـويات التشـــيكانيات لهن كتابات بليغة عن الماريانيّة والمالينتشية وكيـــف تنقســـم معهما النســـائية إلى «المـــرأة الجيدة» و«المرأة الســـيئة»، وذلك بالارتكان إلى كيفية ممارســـة النســـاء لحياتهن الجنسية (Hurtado 1998a). وكما تتســـاءل باســـكيث وغونثاليث: «في بعض الأحيان يقولون

إننا عاطفيات، مثيرات، شهوانيات، ذوات العيون الحوراء، والجمال الحاد؛ وفي أحيان أخرى نحن عفيفات، طاهرات؛ إننا أميمات mamacitas : المرأة البدينة المحاطة بخمسة أو ستة من الأطفال ذوي البشرة الداكنة، المنهمكة دائما في طهو الطعام. هذا ما يقولونه عما نكونه. فهل نحن حقا هكذا؟» (1981، 50). أن تكون المرأة «امرأة جيدة» هو أن تظل عذراء حتى الزواج، تسبغ الإخلاص والولاء والحنو على الأسرة. وعلاوة على هذا، يتجاوز التعريف التشيكاني للأسرة حدود الأسرة النووية ليشمل العلاقات الممتدة عبر شبكات القرابة، فضلا عن الأصدقاء (Baca Zinn 1975). وكما هو الوضع في كل الأنظمة البطريركية، هناك الثواب للاتي يمتثلن والعقاب للاتي يتمردن. وكما تنعى آنزالدوا حظها العاثر: «كل ذرة من الإيمان خصوصا كنت قد جنيتها بشق الأنفس لاقت الضرب اليومي. لا شيء في ثقافتي يوافقني. Había agarrado malos pasos [لقد سلكت الطريق الخاطئ]. كان ثمة شيء ما «خطأ» فيّ. Estaba más allá de la tradición [لقد تجاوزت التقاليد]» (مقتبسة في Saldívar-Hull 1991، 213). ولكن حتى مع أولئك اللائي يمتثلن، فإن التيار الثقافي السائد، كما هي الحال مع البيض، يمنح السلطة في النظام البطريركي الحق في استعمال العنف، وفقا لتقديرات الأب/الزوج مع مساءلة ضئيلة أو معدومة. والنساء اللائي يتمردن علنا يدفعن الثمن. مرة أخرى، كما تجاهر آنزالدوا: «Repele، Hable pa' 'tras. Fuí muy hocicona. Era indiferente a muchos valores de mi cultura. No me deje de los hombres. No fuí buena ni obediente» (*) (1987، 15) [11]. ونظرا إلى تمردها، فقد كانوا ينظرون إليها على أنها ليست «امرأة حقيقية».

كانت العقوبة والنفي من المجتمعات التشيكانية قاسيين بشكل خاص على اللاتي يدعين السحاقية علنا. تفضيل النساء هو الرفض الأقصى للنظام البطريركي؛ والمرتكزات الكاثوليكية المكينة للثقافة التشيكانية جعلت السحاقية خطيئة مهلكة (Trujillo 1991، 191). وجدت الكثيرات من السحاقيات التشيكانيات ملاذا في مجتمعات المثليين البيض من الرجال والنساء. وعلى أي

(*) الكاتبة وضعت هذه العبارة في المتن هكذا باللغة الإسبانية فقط، انظر ترجمتها في الهامش الرقم 11. [المترجمة].

حال، لم يتبرأ النشطاء المثليون والمثليات في مجتمعاتهم التشيكانية من الدعوى الناشطة من أجل نصرة القضايا التشيكانية (Trujillo 1997، 274). وكانت الفطنة السياسية والنظرية الناجمة عن الإسهام في هذه القاعدة السياسة الأوسع عاملا لتوهج التنظير بشأن قضايا الجنوسة التشيكانية.

بعض الكاتبات النسويات التشيكانيات الأغزر في إنتاجهن أعلن سحاقيتهن جهارا. إنهن أيضا الأكثر شهرة في دوائر التيار السائد. كاتبات أمثال تشيري موراغا وغلوريا آنزالدوا وإمّا بيريث أنجزن الكثير لجعل الحياة الجنسية جانبا أساسيا من التنظير النسوي التشيكاني. وكشأن التيار السائد في مجتمعات البيض، نجد المجتمعات التشيكانية تكن كراهية حادة للمثلية، والنسويات التشيكانيات اللائي عرضن السحاقية ودافعن عنها تحدين الوضع القائم تحديا عميقا (Saldívar-Hull 1991، 214؛ Pérez 1998). ومن المهم الاعتراف بأن السياسات التقدمية في المجتمعات المحلية التشيكانية يمارسها أفراد لديهم التزام عميق بالحفاظ على النقاء الثقافي والتكامل في الثقافة التشيكانية كتحدٍ لسؤدد الإدماج الثقافي واللغوي والاقتصادي المهيمن (Segura and Pesquera 1992). في ذلك السياق يغدو الإيعاز بوجوب تحدي الكراهية العميقة للمثلية ولو بين الطبقة العاملة التشيكانية عملا متهورا في أعماقه. وفي الوقت ذاته، كان لأغلبية الكاتبات التشيكانيات السحاقيات ولاء مكثف لمجتمعات أصولهن، وللثقافة التشيكانية وللغة الإسبانية ولقضايا الطبقة العاملة.

وأيضا تقدمت نسويات تشيكانيات كثيرات بكتابات بليغة عن ولائهن لأمهاتهن (Cervantes 1981، 11؛ Moraga 1983؛ Còrdova 1994، 14-17؛ Cantú 1995، 16؛ Mora 1997، 193). والعلاقة التي أبرزنها في هذه الكتابات هي علاقة الألفة والمحبة والرعاية التي تمنحها أمهاتهن وجداتهن والشخوص الأمومية الأخرى كالعمات والخالات. يتولد ذلك الولاء عن تشاركهن في الوضع بوصفهن نسوة، لكن أيضا عن اعتراف الكاتبات بأشكال الكفاح الطبقي لهؤلاء النساء ضد سائر المصاعب من أجل استمرارية الحياة. تتحدث كاتبات تشيكانيات كثيرات عن ثبات أمهاتهن ومرونتهن من أجل أسرهن. تصف كانتو Cantú تجارب ومحن جدتها أو الأم الكبرى «mamagrande»:

كانت تحمل أحلامها في فؤادها.... العمل لا ينتهي، من طهو الوجبات اليومية - حساء الأرز sopa de arroz، واليخنة guisados والحلويات postres من أجل وجبة الغداء - ووجبات الأطعمة المكسيكية الفاخرة في الأعياد - كبريتو cabrito ومولِ mole وتامالس tamales(*) - إلى الحفاظ على الملاءات أشد بياضا من الأبيض، ومحاربة الغبار وقذارات الحياة في مزرعة ببلدة صغيرة. بل كان الأكثر إرهاقا الحفاظ كذلك على المظهر وعلى الكرامة وعلى ما هو صواب... كانت أفراحها وأتراحها ثاوية في قلبها، يداها مشغولتان دوما بأعمال الكروشيه والتطريز والحياكة وصنع الأغطية والألحفة. العمل لا يتوقف أبدا، ومنديلها في جيب مئزرها جاهز دوما في متناول يدها a la mano لاستقبال دموع الفرح والترح، إنها الأم الكبرى. (1995،17)

لقد رأين في أمهاتهن نسويات لم يحملن هذا اللقب وبطلات لم يدعين البطولة، يرسمن بتفاصيل حياتهن اليومية خارطة لما تريد النسويات التشيكانيات الإمساك به في كتاباتهن. بتعاطف شديد تصف بات مورا Pat Mora الصلابة التي منحتها إياها أمها. وعلى الرغم من أن أمها كانت إحدى المحظوظات القليلات في جيلها اللاتي أنهين دراستهن الثانوية إبان ثلاثينيات القرن العشرين، فإنها عجزت عن الالتحاق بالجامعة، على أن افتقادها التعليم العالي لم يكن يعني افتقادا للحزم والعزم.

لم أرَ أحدا البتة قادرا على إرهاب أمي، التي يبلغ طولها نحو خمس أقدام. ومن دون الخداع والالتجاء إلى العنف الجسدي، لا أستطيع أن أتخيل أحدا يتمكن من هذا - لا الرئيس أو رئيس الوزراء أو البابا.... حينما يعتريها

(*) هذه أطعمة مكسيكية صميمة. وفي إطار حرص النسوية على التعدد الثقافي وتحرر القوميات من هيمنة المركز، تذكر النسوية البارزة آن ماك كلينتوك، التي عنيت بدراسة حركات المد القومي ومدى نجاحها في قهر الاستعمارية والمركزية الغربية، وتحرص على إبراز أن هذه الحركات كانت مدفوعة بالرغبة في التقدم والاستثارة، وأنها تلتهب بالرموز القومية، وتؤكد كلينتوك أن الرموز القومية على رأسها الأعلام والأناشيد الوطنية وأصناف الطعام المميزة - كتلك المذكورة سابقا، وأيضا الانتصار في مباريات كرة القدم. [المترجمة].

الغضب، تبــدو عيناها قادرتين على صهر المعدن. تعبر عن حزمهــا تعبيرا واضحا بالإنجليزية أو الإســبانية ولا تتردد أبدا في الإعلان عن اســتيائها، ســواء من خدمة هزيلة أو سلوك وقح أو ظلم. تستطيع أن تكون شرسة بلغتين... تعلن أن النــار ثروة. وفي النهاية، كانــت تبين لنا طبعا أهمية أن ننتظــر العدالــة وأن نجاهر بجلاء وقــوة بالاعتراض على الغبن. (1993، 83-82)

وعلــى الرغم من أن علاقة الأمهات والبنات في الاتجاهات النســوية التشــيكانية لم تكن خلوا من التوتر، فإنها كانت علاقة فائقة في تضامنها مع النضال السياســي، وأيضا تحدثت الكاتبات الســحاقيات عن العلاقة مع أمهاتهن وكيــف أينعت حتى حين يكن غير موافقات على اتخاذ بناتهن السحاقية أو غير متفهمات لهذا (Moraga 1983).

إن التزام النســويات التشــيكانيات بجعل الحياة الجنسية مركزية في المذاهب النســوية التشــيكانية دفع جميع المنظرين إلى توسيع أطر عملهم لتتجــاوز العرق/الإثنية والجنوســة والطبقة. وتفهم الحياة الجنســية لا ينفصــل تطوره عن الاهتمامات النســوية التشــيكانية الأخرى. وعلى أي حال، لم تكن الحياة الجنســية ســائدة في كتابات النسويات التشيكانيات المبكــرة وأصبحت هكذا منذ نَشْــر «هذا الجســر اســمه ظهــري» This Bridge Called My Back (Moraga and Anzaldúa 1981). وعلــى الرغم من أن الســحاقية كانت البوابة التي انفتحت لطرح التســاؤلات عن الحياة الجنسية، فإن النسويات التشيكانيات كتبن أيضا عن المتعة والرغبة الجنســيتين. ولم تكن معالجتهن الصريحة للحياة الجنســية أمرا يسيرا. ومــع هذا تصدين للمخاطرة وعرضن لرغبات النســاء بصرف النظر عن العقوبــات المعيارية ضد الحديث الصريح عــن المتعة خلال الجنس والتي كان التصــدي لها في الأغلب قليلا. (Castillo، 1992؛ Sánchez 1992؛ Cisneros 1994؛ Zavella 1997b؛ Pérez 1998)

وكجزء من عملية تحليل مســائل الرغبة وجاذبية الجســد، عالجت بعض النســويات التشــيكانيات العنصريــة المفطورة فــي مجتمعاتهن

المحلية، القائمة على لون البشرة والتراث الهندي، وفقا لما يحدده المظهر الخارجـــي. (Anzaldúa 1987، 21؛ Broyles 1994؛ Castañeda 1990، 228؛ Zavella 1994، 205). وعلى الرغم من أن باحثين ذكورا قد تناولوا هذه القضايا (Arce،Murguìa and Frisibie 1987؛Forbes 1968؛Telles and Murguìa 1990،1992)، التـــي كانت محورية في دراســـات مرجعية خرجت في الســـتينيات، فإن النسويات التشيكانيات قـــد تناولن كيفية ارتبـــاط هذه القضايا بالنســـاء تعيينـــا (Saldìvar-Hull 1991، 214 -15). وعلـــى وجـــه الخصوص، تناولت النســـويات التشـــيكانيات كيفية اســـتخدام لون البشـــرة لتحديـــد المعايير المرغوبة للجمـــال وللأنوثـــة (Anzaldúa 1981؛ Zavella 1994، 205). وكما تلاحظ ثابيه Zavella : «كان التعليق على لون البشـــرة تحديدا، فذوات البشـــرة الفاتحة las gueras يلاقين التقديـــر، بينما تبخس قيمة ذوات البشرة الداكنة las prietas ويُنصَحْن بالبقاء بعيدا عن ضوء الشمس كي لا تصبح بشرتهن أكثر قتامة (1994، 205).

كثيرات هن النســـويات التشـــيكانيات اللاتي عملن على اســـتعادة المســـتيزية، أي المزيج من الأعراق الأوروبية والأفريقية والهندية، وذلك لمقاومة المعايير العنصرية التي تتخذها المجتمعات المحلية التشـــيكانية بتفضيل ذوات البشـــرة الفاتحة والملامح الأوروبية، خصوصا بالنســـبة للنســـاء. وعرضن أيضا كيف أن الأحكام العنصرية السلبية على ذوات البشـــرة الداكنة والشـــكل الهندي قد ارتبطت بالانتقـــاص من أنوثتهن وبالنظر إليهن كنساء غير مرغوبات، وذلك حتى بين الرجال ذوي المنزع التقدمـــي (Bioyles 1994). وكما تقـــول نورما ألاركون: «يجدر بنا أن نتذكر أن لحظة التأسيس التاريخي لبناء ذاتية المستيزيات (والمستيزيين) انطوت على رفض وإنكار الأم الهندية ذات البشرة الداكنة من حيث هي هندية، مما أجبر النســـاء في كثير من الأحيان على التواطؤ في صمت ضد أنفســـهن، وإلى أن ينكـــرن فعلا الوضع الهنـــدي، على الرغم من أن هذا الوضع هو النمط المنظـــور والمُمثل في صنع الوطن» (1990a، 252). وعن طريق معالجة العنصرية الكامنة في المجتمعات التشيكانية

وفي الرجال التشيكانيين التقدميين، حولت النسويات التشيكانات عدسة النقد لتتجه إلى الداخل، وأوضحن كيف أن نظرية الموقف(*) ذات أهمية فائقة لتفادي النظر إلى ماهية أي جماعة بوصفها تعلو على ديناميكيات العنصرية والتحيز الجنساني والكراهية الشديدة للمثلية (Ochoa and Teaiwa 1994، ix). وفضلا عن هذا، حين شملت تحليلاتهن للمستيزية مسائل الجمال والرغبة الجنسية وبناءات النسائية، أصبحت المرأة مركز التحليلات، وذلك بدلا من الاعتماد على النماذج الإرشادية للذكور الذين يدرسون العنصرية.

الالتزام بالفعل السياسي

بصرف النظر عن المناهج التي استخدمتها النسويات التشيكانيات والقضايا التي عالجنها، فجميعهن تقريبا يعلنّ بإصرار أن دراساتهن وإنتاجهن الفني لا بد أن يتمخضا عن فعل سياسي هادف إلى التغيير الاجتماعي. وعلاوة على هذا نجدهن، بصرف النظر عن المهنة، سواء كن أكاديميات أو فنانات أو كاتبات مبدعات أو عازفات، ينسب إليهن جميعا الانخراط في عمل سياسي من نوع ما (Cuadraz 1997). وهن أيضا ملتزمات بالقضايا التقدمية ويعارضن على الملأ الأعلى الأجندات السياسية المحافظة، مع استثناءات محدودة (من أمثال ليندا تشابيث [Linda Chavez] 1991 التي لم تقل عن نفسها إنها نسوية بأي شكل). إن الدعوة إلى الاستراتيجيات السياسية ليسار الوسط بحكم التعريف في الكثير من كتابات النسوية التشيكانية يمكن أن تسفر عن إقصاء النساء الأكثر اعتدالا من الناحية السياسية (Pesquera and Segura

(*) نظرية الموقف standpoint theory من دعائم الفلسفة النسوية، أو بالأدق الإبستمولوجيا النسوية. وتقوم على إنكار ما بعد الحداثة للموضوعية المطلقة الموهومة في الحداثة والفكر التنويري. رؤية الواقع ليست رصدا موضوعيا من وراء ستار - إن جاز التعبير- ليكون واحدا إزاء جميع المراقبين، بل لا يمكن أن يكون أصلا إلا من موقف معين، حيثيات الموقف تتداخل في حصيلة الرصد وفاعليته. فضلا عن أن إدخال عناصر ومفاهيم جديدة من صميم خبرة النساء، أو من موقفهن، خصوصا في مجالات الجنوسة والقوة وعلاقات الهيمنة والسيطرة... كفيلة برصد للواقع أكثر كفاءة وإبستمولوجيا أكثر فعالية. بعبارة موجزة الرصد الحق لا يكون إلا من موقف متعين ومحدد، وهن معنيات خصوصا بما يضيفه الرصد من الموقف النسوي، وتلك هي نظرية الموقف النسوي. [المترجمة].

1993). وأيضا نجد التزامهن بكفاح ونضال الطبقة العاملة يمكن أن يسفر عن إقصاء نساء الطبقة الوسطى اللاتي قد لا يشعرن بانجذاب لهذا (Pesquera and Segura 1995). لم تقدم الكاتبات النسويات التشيكانيات أبدا معالجة موسعة لأي سؤال يتضمن الاستراتيجيات السياسية المعتدلة والطبقة المتوسطة.

وأيضا توعز كتابات النسويات التشيكانيات بأدوات عينية منظمة للفعل السياسي. وفي كتاباتهن يتقدم على كل شيء ذلك التركيز على مباهج النضال بدلا من التركيز على الضحية والضحوية victimhood (*). والحق أن ثمة مجالا واحدا تفتقر فيه المذاهب النسوية التشيكانية إلى الوضوح، وهو تحديد الخسران الإنساني في الاضطهاد القائم في جماعات متعددة ينتمين إليها. وحالما يجري الاعتراف بالاضطهاد، سرعان ما تبادر معظم الكاتبات إلى تسليط الضوء على المقاومة وليس على فعل الخضوع للمعاملة الوحشية (Anzaldúa 1987، 21؛ Hurtado 1996b). انتقدت نسويات تشيكانيات كثيرات تلك الكتابات التي لا تسلط الضوء على المرأة كقوة فاعلة وبالتالي حاولن التركيز على البقاء في خضم الحياة وليس على الهزيمة (Mora and Del Castillo 1980). وفي تركيزهن على البقاء، قمن بغير قصد بترسيم خارطة لمجموعة من استراتيجيات المقاومة وبناء التحالفات.

تتمسك المذاهب النسوية التشيكانية بنماذج إرشادية منتقاة من أجل التعبئة السياسية. ومعظم تنظيراتهن عن التغير الاجتماعي تخرج من رحم التفاعلات اليومية مع تمثيلات للمؤسسات القمعية التي ترمي إلى السيطرة على مجتمعات الملونين وقهرها، مثل الشرطة والإداريين في المدارس وأرباب العمل والعاملين في مجال الرعاية الاجتماعية (Hurtado 1989؛ Neumaier 1990؛ Pardo 1990، 1991؛ Sandoval 1991، 1998). وبدلا من طرح نظرية مهيبة عن التغير الاجتماعي، تطرح التشيكانيات استراتيجيات تعتمد على السياق وناتجة إلى حد كبير عن

(*) من مذاهب الفكر النسوي العديدة مذهب ضحوي وهو قائم على تصوير المرأة بوصفها ضحية لاعتداءات الرجل وظلم النظام البطريركي، وهو تيار تضعف معه مقولة الفعل المعرفي والاجتماعي والسياسي التي يعد تنضيدها أقوى إيجابيات الفكر النسوي. [المترجمة].

الدروس المستقاة من حياتهن اليومية والحياة اليومية للنساء من حولهن (Pardo 1990، 1991). وكما تذكرنا ساندوبال،

> أي نظام اجتماعي ذي تراتب هرمي شكلته علاقات الهيمنة والتبعية يخلق مواقف معينة للخضوع يمكن أن يعمل التابعون داخلها بشكل مشروع. أما مواقف الخضوع، فحالما يدركها قاطنوها إدراكا واعيا بذاته، فيمكن أن تغدو وقد تحولت إلى مواقع للمقاومة، مواقع أكثر فاعلية في التنظيم الراهن لعلاقات القوة (1991، 11).

أشار سكوت(*) (1990) إلى هذه الاستراتيجيات بوصفها «أسلحة الضعفاء»؛ أسلحة طورتها تشيكانيات كثيرات وطويلا ما استعملنها قبل أن تسمى (Pardo 1990، 1991). ومع ذلك، اعتادت النسويات التشيكانيات توثيق هذه المقاومة المستندة إلى الموقف من خلال الأقاصيص cuentos أوالأساطير (مثلا، قصة أو اسطورة لا يورونا)، أو النكات أو الأفعال الملموسة التي تداني الفنون الأدائية. مثلا، قرأت إحدى الزميلات بحثها حول الاستعمار بأن طبعته على ورقة كمبيوتر متصلة وتركتها منبسطة وكأنها تفكك بشكل درامي وفعال جدا أسطورة كريستوفر كولومبوس Cristóbal Colón(**) – وفي اللغة الإسبانية Colón تعني حمارا كبيرا. واختارت إدخال شارطة في داخل «المستعمر» باللغة الإسبانية لتغدو Colón–ialista ، مما زاد من اللعب والمقاومة في كلماتها. وهذا مزج يتزامن فيه عرض ورقة رسمية في مؤتمر مهني مع تفكيك العرض ووسيط أنتَجته الدراسة، فتخلقت لحظة توعية. إنه تسليط الضوء على آثار الاستعمار على

(*) في خضم جحافل النساء اللائي تستعرض الكاتبة أعمالهن وتستشهد بأقوالهن، يبرز جيمس سكوت James C. Scott كذكر، اعتمادا على عمله حول مقاومة الفنون للهيمنة والقهر: Domination and the Arts of Resistance, New Haven: Yale University Press, 1990. [المترجمة].

(**) هذا هو رسم الاسم باللغة الإسبانية، ونطقه بالإسبانية: كريستوبال كولون. وكما ذكرنا في هامش سابق، نحاول هنا رسم الاسم الإسباني بالحروف العربية وفقا للنطق الإسباني. على أن colón ككلمة – وليس كاسم علم – لها أكثر من معنى في الاستعمالات واللهجات الإسبانية في جزيرة إيبيريا وفي أمريكا اللاتينية، وفي السياق الوارد جعلتها الكاتبة تعني حمارا كبيرا large ass. [المترجمة].

أحفاد ضحاياه، وبدلا من افتراض مسافة تفصل بين الدارس وموضوع الدراســة، فإن هذا السنة التي استنتها الأستاذة أفصحت بوضوح عن العواقب السياسية لرحلة كولومبوس [12].

وتقدم باردو مثالا آخر على هذه التعبئة السياســية العفوية قائما على بحثها حول «أمهات شــرق لوس أنجلوس»، وهن فريق تشكل للحيلولة دون بناء ســجن وتفريغ النفايات الســامة في المنطقة المجاورة. وفي واحد من ملتقياتهن، حاول ممثلون عن عدة شــركات للنفط الحصول على تأييدهن لبناء خط أنابيب بترول عبر وســط شــرق لوس أنجلوس. فسألت النساء واحدا من ممثلي شركات النفط عن الطرق البديلة لخط الأنابيب.

> هل تمر عبر ســيليتو لينــدو [مزرعة الرئيــس رونالد ريغان]؟ فأجاب ممثل شــركة البتــرول: «لا». نهضت امرأة أخرى وســألت: «ولماذا لا تجدون لهــا مكانا بحذاء الخط الساحلي؟» وبغير تفكير في المضامين أجابها ممثل الشركة، «أواه.. كلا! فإذا انفجرت فســوف تمثل خطرا على الأحياء البحرية»، فردت المرأة حجته بقولها «هل ترفع قيمة الأحياء البحريــة فوق قيمــة الكائنات الآدميــة؟!». فتضرج وجهه بحمرة الغضب وانحلت الجلسة إلى ترديد هتافات الغضب .(Pardo، 1990، 4)

ثمــة أمثلة أخرى لا تحصى ســوف تثري تنظيرنا النســوي بقدر ما تواصل التشــيكانيات الكتابــة والتجريب بالكلمــات والأجناس الأدبية والفنية والسياسة.

تتجه المذاهب النســوية التشــيكانية إلى أن تشمل جهودها في التعبئة السياسية الرجال أيضا، وإن كان هذا لا يخلو من توتر. وتعترف النسويات التشــيكانيات تماما بأن الرجال وإن كانوا فــي مجتمعاتهم يملكون عليهن السلطة البطريركية، فإن هؤلاء الرجال أنفسهم يضطهدهم الرجل الأبيض وبعض النســاء البيض بسبب إثنيتهم أو العرق (Moraga and Anzaldúa 1981). منذ الكتابات الصادرة أواخر الســتينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين، كانت بعض الكاتبات النسويات التشيكانيات يرين الرجال

جميعا يملكون سلطة بطريركية متساوية، وهذا مماثل لموقف نسويات أخريات من أهل نسوية الملونين ونسوية البيض الماركسية/الاشتراكية. معظم النسويات التشيكانيات أدركن الفارق في مرحلة باكرة من حياتهن من حيث كن يتفاعلن مع مجتمعات البيض وكن بوصفهن أطفالا يُجبرن على اصطناع التفرقة بين الصنوف المختلفة من الرجال وفقا للعرق/ الإثنية والطبقة. إدراك الفارق بين الرجال ساعد في إنتاج مركب من المذاهب النسوية لتفسر لماذا تحتفظ الكاتبات بولائهن السياسي للرجال التشيكانيين بينما يخضن في الوقت ذاته مباراة ضارية مع التحيز الجنساني لأولئك الرجال وكراهيتهم الشديدة للمثلية. على أي حال، يلزم النسويات من الناحية الاستراتيجية تعليق رؤاهن النقدية ليلحقن بالرجال في حروبهم ضد الرجل الأبيض والمرأة البيضاء في مسائل تمس المجتمع المحلي ككل؛ من قبيل تنظيم العمل، والاستحقاقات الصحية، والعمل في سبيل رد الظلم عن الأقلية المضطهدة، والبيئة. تضع باردو (1990) نظرية مفادها أن إدراج الآباء في أنشطة حركة «أمهات شرق لوس أنجلس» ليس مجرد دهاء سياسي بل أمر ضروري للحفاظ على مشاركة المرأة ذاتها في العمل السياسي. كلما زاد أعضاء الأسرة الذين يسهمون في التعبئة ضد بناء سجن وتفريغ نفايات سامة في المنطقة المجاورة، زاد النفوذ السياسي الذي يمكن تقديمه للقضية المطروحة. وفي الوقت ذاته كان عليهن صون الجماعة من استيلاء الرجال عليها وذلك عن طريق تقويض سلطة الرجال من الناحية الاستراتيجية. مثلا، على الرغم من أنهن وضعن رجلا رئيسا للجماعة، كان للنساء السلطة الكاملة على الأنشطة التي تُمارس بين لحظة وأخرى، وحين حاول الرئيس أن يمارس نفوذه عن طريق الإصرار على جمع التبرعات يوم عيد الأم، لم يحضر إلا الرئيس وزوجته (Pardo 1990، 3). وبعد هذه التجربة، لم يحاول الرئيس فرض إرادته مرة أخرى.

بناء التحالف والاعتراف بالاختلاف

ترتبط النسويات التشيكانيات بالمذاهب النسوية وأشكال النضال السياسي الأخرى من حيث النظرية والتطبيق على السواء. ثمة محاولات

لا تحصى لبناء التحالف مع النسـويات الأخريـات من الملونين من أجل الفعل السياسـي الملموس (Ochoa and Teaiwa 1994). بناء التحالف ضـروري لأن القمع البنيوي أبعـد ما يكون عن الاندثار. والمسـألة كما طرحتها أنخيلا دابيس وإليزابيث مارتينث، في معرض الرد على تسـاؤل حول السبب الذي يجعلنا لانزال نصنف الأفراد تبعا لانتمائهم لجماعات تتحدد بالعرق أو الطبقة أو الجنوسة أو الميل الجنسي.

> يتسـاءل الناس: «لماذا لا نستطيع أن ننظر نحن جميعا بعضنا إلى بعض بوصفنا بشـرا؟ لماذا يجب علينا أن نؤكد تلك الاختلافات؟» أو «لماذا نحتاج إلى النزعة النسوية؟ لماذا لا نكتفي بالنزعة الإنسـانية فحسـب؟ أليس الحديث عن العنصريـة والأعراق المختلفة لا مـردود له إلا الإبقاء على المشكلة؟» إن هذا نفيٌ لبنيات السلطة التي تحدد العلاقات الإنسـانية في هذا المجتمع بطريقـة ماحقة لعدد كبير من النـاس، أغلبيتهم على أي حال من الملونين فقط. لا يمكنك الاقتصـار على أن تقول «دعونا نتعايش معا» ما لم نتخلص من تلك البنيات. (Davis and Martìnez 1994، 49).

ليس الأساس النظري للحركات النسوية التشيكانية مسألة توافق في الآراء بـل مواجهة ومقارعة الحجة بالحجـة، وعلى الكاتبات أن يكن صريحات بشـأن مدى الصعوبة فـي التواصل عبر الاختلافات. ناشطات كثيرات عانين هذه الإحباطات وذكرنها بمزيد من الوضوح، وقليـلا ما يتغاضين عـن أهمية الوحـدة أو يفرطن فـي تمجيدها (Sifuentes and Williams 1994). مـن هذه المواقع sitios للتنازع خرجت كثرة من إسـهامات النسـويات التشـيكانيات في تنظيراتنا للجنوسة والفعل السياسي.

العديد من النسـويات التشـيكانيات يتمسـكن بصلابة بألا ننظر إلـى الاضطهاد على أنه مسـألة درجات، وهذا قد يسـتبعد حيثيات ننظر إليها بوصفها ليسـت محورية في حقـوق المرأة (مثلا، المحاربة من أجل حقوق السـجناء، وتنظيم العمالة ومسـائل البيئة). وبدلا من

هذا، تناضل النسويات التشيكانيات من أجل إدماج قضايا مختلفة من دون أن يفقدهن هذا مركزية الجنوسة في كل معاركهن. وكما تذكرنا أنخيلا دابيس وإليزابيث مارتينث:

> بادئ ذي بدء، لا بد أن نرفض التراتبات الهرمية لاحتياجات المجتمعات المحلية المختلفة.... [نحن] لا نقصد أن بعض المجتمعات المحلية أو بعض الجماعات في ساحة حرم جامعي أو أي مجتمعات محلية أخرى لن تطالب بتأكيد احتياجات خاصة... ولكننا لا يمكن أن نقع في مصيدة الجدال حول «احتياجاتي أعظم خطرا وأجل شأنا من احتياجاتك»، أو «مركزية المرأة أهم من مركزية الثقافة اللاتينية» أو أي قضية على هذه الشاكلة. علينا أن نقاتل معا لوجود عدو مشترك. وبشكل خاص قد تتخذ موقفا ضد إدارة ما وتكون في هذا منقسما، أما [نحن] فنعتقد أن الجميع عليهم العمل معا وتشكيل تحالف أو تعيين مجموعة من الأهداف المشتركة بينهم (1994،43).

محكم القول في هذا طرحته دابيس ومارتينث بإعلانهما إن، «الفكرة العامة هي أن المنافسة بين التراتبات الهرمية ينبغي ألا تسود. لا يوجد «أولمبياد في الاضطهاد». المبتغى هو إنجاز «المساواة عبر الاختلاف» (1994، 44) من دون تفضيل طريق واحد ووحيد لاتصال البعض بالبعض. تلتزم الكثيرات من النسويات التشيكانيات بسياسات التحالف النابعة من معرفتهن بأن «النساء ذوات البشرة الملونة» أو «النساء الأمريكيات الأفارقة» أو «النساء التشيكانيات» موضوعات للعَنْصَرة التي بُنيت عبر أحداث تاريخية وظروف مادية (1994، 46). وبدلا من التقيد بتصور ماهوي للهوية، تناضل العديد من النسويات التشيكانيات لتحقيق نظرية الموقف خلال بناء التحالف.

> ثمة تمييز في متناول اليد وهو أن نفكر في التحالف وقد انبنى حول القضايا، ونفكر في الأيديولوجيا وقد أصبحت رؤية للعالم. إن الأيديولوجيا فئة من الأفكار

> تفسر مزاج المجتمع ودافعيته وما هي قيمه. وليس علينا أن نتفق مع الآخرين على هذا لكي نحارب من أجل الرعاية الصحية والإسكان ومن أجل العمل في سبيل رد الظلم عن الأقليات المضطهدة، أو أي شيء آخر. وأعتقد أن عليك أن توافق أيديولوجية شخص آخر إذا كنت بصدد الانخراط في أنواع معينة من التنظيمات... من حركة الكشافة إلى الحزب الشيوعي، بيد أن التحالفات وشبكات العمل والائتلافات ينبغي أبدا ألا تقع في خطأ المطالبة بالوحدة الأيديولوجية. (Davis and Martìnez 1994، 47).

وجنبا إلى جنب مع اعتراف النسويات التشيكانيات بمرونة التصنيفات الاجتماعية التي تشكل هوياتهن الاجتماعية، اعترفت الكثيرات منهن أيضا بالحاجة إلى العمل من أجل أهداف سياسية مهمة مع أفراد لا يوجد بينهن «تقارب أيديولوجي» (Davis and Martìnez 1994، 47)، ذلك أنه في التعبير عن المذاهب النسوية التشيكانية ثمة اعتراف بأن العمل التحالفي يستتبع بالضرورة حلا وسطا مدروسا من أجل المقاومة السياسية والتغير الاجتماعي.

ما يتضمنه التنظير من الأراضي الحدودية

كانت النسويات التشيكانيات في طليعة المنظرين من الأراضي الحدودية las fronteras بوصفها موقعهن soitis (Mora 1993). إن تاريخ الغزو، وهو أساسا تراكمٌ فوق كاهل أمة كانت توجد بالفعل كأمة واحدة، قد جعل النسويات التشيكانيات يعلمن الوضعية المؤقتة للدول القومية (Klahn 1994). أما الخط السياسي الذي يفصل الولايات المتحدة عن المكسيك، فلا يناظر الوجود التجريبي على الحدود، حيث تعيش الأسر على ضفتي نهر ريو غراندي، وحيث لا تلتزم صنوف التسوق والترفيه والتعبير عن الثقافة بذلك الخط القانوني الذي يفصل بين البلدين (Cantú 1995). تزعم الكثرة من النسويات التشيكانيات

أن الأراضي الحدودية، بوصفها موقعا، هي التي منحتهن فاتحة التنظير من وعي تحدد إثنيّا. بالتشيكانية/المستيزية (Anzaldúa 1987). ومن على الحدود تعلمت التشيكانيات/المستيزيات أن جميع التصنيفات في بنيتها ذات طبيعة اجتماعية. إنهن بالوقوف على ضفة الولايات المتحدة من النهر يرين المكسيك ويرين الوطن، وبالوقوف على ضفة المكسيك يرين الولايات المتحدة ويرين الوطن. ومع هذا لا يحظين بقبول تام على أي من الضفتين. باتت حدود الولايات المتحدة - المكسيك تعبيرا مجازيا عن كل «عبور للحدود»، فيزيقيا ونفسيا معا، وهو ما كان لا بد أن تتحمل وطأته جحافل من التشيكانيات.

هذا التعرض لحدود متعددة أتاح لتشيكانيات كثيرات أن «يرين» الطبيعة التعسفية لكل التصنيفات، ومن ثم ضرورة اتخاذ موقف على الرغم من هذا. كثيرات هن النسويات التشيكانيات اللائي ناضلن من أجل بناء نماذج إرشادية، تستبعد في احتوائها، ترفض في موافقتها، تنازع في قبولها. وأطلقت النسويات التشيكانيات على هذه المدرسة اسم «الوعي المعارض» (Sandoval 1991)، أو «الحقائق المتعددة» (Alarcón 1990b)، أو حالة من الوعي conscientización (Castillo 1995، 171). وعلى أي حال، يتضمن المفهوم الأساسي القدرة على رفع لواء منظورات اجتماعية عديدة وفي الآن نفسه التمسك بنواة مركزية تدور حولها صنوف الاضطهاد المادي العينية. وفي آونة أحدث، بادرت بعض النسويات التشيكانيات إلى الإشارة إلى أنه ليس من اليسير ممارسة هذه القدرة أو اتباع هذه المدرسة في عبور «الحدود» - على الأقل ليس من دون ألم هائل وقصاص من رموز السلطة الذين يطالبون بوحدة نفسية «مزيفة» (Lamphere، et al. 1993). ويصدق بما فيه الكفاية أن أولئك اللائي يمارسن هذه القدرة أو يتبعن هذه المدرسة، خصوصا في الكتابة، إنما هن ذوات القيم المتطرفة (Hurtado 1996b) اللائي يتحملن مخاطرة النبذ من مجتمعاتهن المحلية. مع هذا، ثمة نساء مارسن هذه القدرة من دون أن يكتبن عنها ومن دون أن يسمينها وعيا نسويا، ونقلن دروسهن إلى الفتيات الأصغر سنا من حولهن، وقاومن الخضوع

الجنوسي من خلال التمرد في أفعال الحياة اليومية (Steinem 1983) وحـــروب العصابـــات على مســـتوى العقـــل (Hurtado 1989؛ Pardo 1990؛ Sandoval 1991).

نســـويات تشـــيكانيات كثيرات يعملن عبر الاختلافـــات ويجدن أبعادا للتماثـــل من خلال تعطيـــلات اســـتراتيجية (Hurtado 1996b) وينتجن مذاهب نســـوية تتحدى «الحدود الجيوسياسية» (Saldívar–Hull 1991، 211). وأيضا ساهمت النسويات التشيكانيات مساهمة هائلة في التنظير لعلاقات بلا تراتبية هرمية مع نسويات العالم الثالث عبر أرجاء العالم ومع النســـويات الملونات في الولايات المتحدة (Saldívar - Hull 1991، 208-9). يتفادى تنظيرهن عقبة السيادة العنصرية التي تواجه مذاهب النسوية البيضاء. كانت التزامات نســـويات تشـــيكانيات كثيرات بالطبقة العاملة مشـــحونة بالتوتـــر، ومهما يكـــن أمرها فإنها أيضا مثلت جســـرا يربطهن بالنســـاء الملونـــات في الولايات المتحدة وفي بلـــدان العالم الثالث. العديد من ركائز الثقافة التشـــيكانية يقوم على الكاثوليكية والثقافة الريفية وثقافة الطبقة العاملة، فوجدت صداها في بعض المذاهب النســـوية فـــي العالم الثالث، لاســـيما في أمريكا اللاتينيـــة (Sternbach، et al. 1992). وعلاوة على هذا ثمة تعهد النســـويات التشـــيكانيات بتحرير مجتمعاتهن المحلية ككل، مما يمثل تشاركا كبيرا مع نسويات العالم الثالث يفوق تشاركهن مع الرؤية الغربيـــة للحرية القائمة على الحقوق الفردية وهي رؤية لها التأثير القوي على النســـويات البيض في الولايات المتحدة (Brown 1992). ولا مناص من أن وضع النسويات البيض في علاقتهن مع الرجال البيض بوصفهمآباء وأحبـــة وأشـــقاء وأزواج وإخوة إنما يتداخل مع مـــدى الثقة التي يمكن أن توليها نســـويات العالم الثالث إياهن بوصفهن أفـــرادا أو مع رؤية ذواتهن في العديد من كتابات النســـوية البيضاء. لهذه الحوائل مغزاها بالنســـبة إلى نســـويات تشيكانيات كثيرات، يشعرن بأنهن جماعة مستعمَرة سياسيا داخل الولايات المتحدة (Saldívar–Hull 1991) بســـبب مما عانينه على يد الجماعة البيضاء المهيمنة من تاريخ للغزو واســـتغلال العمالة. وعلاوة على هذا استفادت النساء البيض من هذا الاستغلال، بشكل مباشر أو غير

مباشر بسبب من عِرقِهن (Ostrander 1984؛ Sturgis 1988؛ McIntosh 1992؛ Frankenberg 1993؛ Fine 1997؛ Hurtado 1998a) وبسبب علاقاتهن الأسرية بالرجال البيض (Hurtado 1996a).

اقترحت مذاهب النسوية التشيكانية أطر عمل من أجل التحرير انعكاسية بطبيعتها - هناك ثابت هو التدقيق الذاتي لضمان عدم اضطهاد الآخرين (Zavella1997a). تماري إمّا بيريث في أنه، «داخل الأيديولوجيا الرأسمالية البطريركية، لا متسع للكائن البشري الحساس الذي يرحب بتغيير العالم... كل فرد من أفراد الجماعية يتحمل المسؤولية عن تناقضاته/ تناقضاتها داخل الجماعية، ومرحبا بالاشتباك مع التساؤل، من الذي استغله؟» (1991،173). الانتماء إلى جماعة التشيكانيات يضعهن، وخصوصا السحاقيات منهن، في ظل مخاطرة كبيرة (Trujillo 1997)، وحتى مع هذا وبسببه يصادرن على قوة فاعلة فيهن. ويعرفن أنه في داخل سياقات محددة تصنع قيودا، يستطعن أن يعملن، حتى، داخل الطرق المنحازة والعنصرية. إن المذاهب النسوية التشيكانية ككل هي نظريات عن تحرير الجميع.

وعبر العديد الجم من كتابات النسويات التشيكانيات ثمة التزام بالثقافة التشيكانية وبمجتمعاتهن المحلية. وكما تجاهر أماليا ميسا - بينس Amalia Mesa-Bains، وهي فنانة وعاملة في المجال الثقافي «دائما ما يكون عملي، باستثناءات طفيفة، ضاربا بجذوره في ثقافتي» (مُقتبس في González and Habell-Pallan 1994، 86). وكجزء لا يتجزأ من هذا الانخراط الثقافي، تتمسك النسويات التشيكانيات بكاثوليكية علمانية تأخذ ركائز معينة من هذه الديانة لأنها جزء لا يتجزأ من الثقافة التشيكانية. مثلا تستحضر التشيكانيات روحانية الممارسات الدينية (العماد، القداس، الزفاف)، ولاهوت التحرير (تنظيم العمل والتعبئة السياسية من خلال المشاركة الدينية)، والشخوص الدينية مثل عذراء غوادالوبِ من أجل التوعية النسوية (Castillo 1996). والالتزام باللغة الإسبانية رفض آخر للذوبان الثقافي. إن استخدام العديد من النسويات التشيكانيات مفردات من اللغة الإسبانية يلقي

أسسا لتميزهن عن تيار الثقافة البيضاء السائد ويؤكد فضاء ثقافيا آخر من خلال اللغات lenguas، وكذلك يمكن أن تخدم اللغة الإسبانية كجسر للتحالف مع نسويات أمريكا اللاتينية وللمواقع المشتركة من خلال اللغات المشتركة (Lugones 1990، 396-97؛ Stembach et al. 1992.419).

اتجاهات المستقبل في المذاهب النسوية التشيكانية

في الخمسة عشر عاما القادمة، سوف تكون التحديات التي تواجه الدارسات النسويات التشيكانيات مماثلة لتلك التي تواجه مذاهب النسوية البيضاء الراهنة: كيف تتخرط الشابات في الحركة، في حين أن الكثير من العوائق التي مثلت القوة الدافعة للتنظير آخذة في التلاشي شيئا فشيئا. وأما بالنسبة إلى النسويات التشيكانيات، فإن أصولهن المشتركة في الطبقة العاملة، وغلبة اللغة الإسبانية على خلفياتهن، وبروز التحيز الجنساني والنزوع الجنسي الغيري والعنصرية قد مثل وقودا أجج كثيرا من تعاطفهن وحيويتهن. سوف يكون للتشيكانيات الأصغر سنا تجارب اجتماعية وطبقية أكثر تباينا عن تلك التي للكاتبات في المرحلة الراهنة، وسوف يكون وعيهن الجنوسي مختلفا بالضرورة. والسؤال المطروح هو حول ما إذا كانت أطر عمل النسوية الراهنة سوف تلائم أولئك الشابات. والسؤال موائم بوجه خاص حين تتعرض أولئك الشابات لتواصل عابر للإثنيات أكثر مما كان عليه الوضع منذ عشرين عاما، حين دافعت الحركة التشيكانية عن موقف قومي يزدري العلاقات العابرة للإثنيات، ولاسيما نمط العلاقات الحميمة. إن الأطفال المولودين عن زيجات مختلطة في ستينيات القرن العشرين يطالبوننا، على نحو متصاعد، بإعادة النظر فيما يشكل الهوية التشيكانية (González and Habell-Pallan 1994، 81- 82). وعلى خلاف الزيجات المختلطة في الماضي الأبعد، والتي كانت محدودة العدد وأيضا في المقام الأول بين التشيكانيين والبيض، فإن ستينيات القرن العشرين وفرت سياقا أوسع للتواصل العابر للجماعات، وبات التراث «المختلط» الآن يعني كل الارتباطات الممكنة بين

الإثنيات والأعراق. العديد من هذه الارتباطات حدثت ووقعت بين أعضاء مــن الجماعات التابعة، مثل الأمريكيين الأفارقة والأمريكيين الآســيويين واللاتين وما هو ذو أهمية خاصة للتنظير النســوي التشــيكاني، ويستند إليه التاريخ المكســيكي والقومية المكسيكية، هو تزايد الزيجات المختلطة بــين الجماعــات اللاتينيــة المختلفة، وينتــج عنها أطفال ســوف يتزايد التحامهــم بلاتينية «عمومية الإثنية»، وليــس بجماعة لاتينية ذات قومية محددة (Padilla 1985؛ López and Espíritu 1990).

هذه التشــكلات الاجتماعية الناشــئة ســوف تتمايز أيضــا بتزايد الحراك الاجتماعــي والاقتصادي. وبطبيعة الحال، لايــزال هذا التغير محــدودا للغاية، بيد أنه مع ذلك ســوف يُزيد مــن التنوع الطبقي، الذي سوف يترك بدوره تأثيرا في المذاهب النسوية التشيكانية. ومن المؤكد أن أولئك اللاتي لديهن فرص اقتصادية واجتماعية متزايدة هن على الأرجح اللاتي ســوف يلتحقن بالدراسة الأكاديمية ويصبحن على الأرجح الجيل التالي من الكاتبات.

إننا في الآن نفســه نعاني مــن تفكك العمل في ســبيل رد الظلم عن الأقليــة المضطهــدة، ومــن الهجمات على حــق الإجهــاض وردود الفعل المناهضة للهجرة. وســوف يكون على المذاهب النســوية التشــيكانية في المستقبل أن تعالج الخطى المتقدمة في سياق القمع. من نواحٍ عديدة، كانت حدود المســاجلات حول الحركات التقدمية في الســتينيات والسبعينيات أوضح كثيرا، لأن الخطوط السياســية والاقتصادية كانت مرســومة جيدا (Gutiérrez 1993؛ Fernández 1994). وســوف يكون التحدي المطروح أمام النسويات الأصغر ســنا هو تطوير نماذج إرشادية متراكبة بما يكفي لتشمل التناقضات والأبعاد الخفية التي لم يكن ممكنا للعديد من النسويات التشيكانيات في مرحلة أسبق أن يستطعن رؤيتها.

عالجت المذاهب النســوية التشــيكانية، بفصاحة، مســائل الحياة الجنســية بقدر مــا تمس مخاوف المثليــات، ولكن هنــاك بالتأكيد ما يتعــين القيام به. في الأعم الأغلب، قليلا ما تعرضن لدراســة واضحة المعالم للحياة الجنســية وعلاقتها بالنظــام البطريركي في المجتمعات

التشـــيكانية. ولئن ظهرت بعض البدايات الواعـــدة (وأبرزها Zavella 1997b) فليس ثمة أدبيات متطورة بشـــكل جيد، ولعل دراســـة قضايا الرجال التشـــيكانيين المثليـــين ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الجنســـية للمرأة. كيف قوض المثليون التشـــيكانيون سلطة النظام البطريركي في المجتمعات التشـــيكانية، وكيف تعامل أعضاء تلـــك المجتمعات مع هذه «الخيانـــة»؟ أيضا ثمة بعض البدايات الواعدة، أبرزها دراســـة الماغيور Almaguer (1991). إن عرض مسائل الحياة الجنسية في المجتمعات التشيكانية موضوع حساس بشكل خاص وتحديدا للحيثيات نفسها التي جعلت عرض مســـائل النساء موضوعا حساسا في بواكير السبعينيات. هذه المســـائل تهدد بتقســـيم النضال السياسي لكسب بعض ضروريات الحياة الأساســـية؛ التركيز على قضايا الحياة الجنسية يهدد بتقويض الركائز الكاثوليكية للثقافة التشـــيكانية، التي هي مصدر مهم للقوة في صد الهجمات العنصرية على المجتمعات المحلية التشيكانية. وما تكتبه الدارســـات عن الحياة الجنســـية إنما هو مواجهة للحـــدود التالية في دراسات التشيكانيات/التشيكانيين. لقد قطعن خطوة مهمة في توسيع نطاق النماذج الإرشـــادية لقضايا الجنوسة من المنظور النسوي. وتوجز ســـالديبر - أول الفرضيات التي توجد على أساســـها المذاهب النسوية التشيكانية الراهنة.

> إلا أن النسوية التشيكانية تهدد الحدود المرسومة بفعل الســـلطة، هو يمتد هـــذا التهديد من اســـتعراض آنزالدوا المهم لتاريخ ولاية تكساس وصولا إلى التصريحات النظرية التـــي أعلنتها أصوات جماعية، أصـــوات موراغا Moraga وغوميـــث Gómez وورومو-كارمونـــا Romo-Carmona حتى تســـاؤل بيرامونتي Viramonte عن تكوين الأســـرة.... ترتبط النســـوية التشـــيكانية، من حيث النظرية والتطبيق على السواء، بالعالم المادي. وعندما يعجز جامعو منتخبات الكتابة النسوية عن التعرف على النظرية التشيكانية، يكون سبب هذا أن التشـــيكانيات يطرحن أسئلة مختلفة بدورها

تطرح تساؤلا بشـــأن إعادة بناء صميم فرضية «النظرية». ولأن تاريخ التجربة التشـــيكانية في الولايات المتحدة يحدد معالم المســـتيزية الخاصة بنســـويتنا، فلا يمكـــن أن تكون نظريتنا استنساخا للنسوية البيضاء ولا هي يمكن أن تكون تجريدا أكاديميا فحســـب. تنظر النســـوية التشيكانية إلى تاريخها (لإعـــادة صياغة نداء بورني Bourne بالممارســـة الفعلية النســـوية) لتتعلم كيفية تغيير الحاضر. أما بالنسبة إلى النسوية التشيكانية، فإنه من خلال انتمائنا إلى أحزاب النضـــال في شـــعوب العالم الثالث الأخـــرى نجد نظرياتنا ومناهجنا. (1991، 220)

وســـوف يكون على المذاهب النســـوية التشيكانية في المرحلة المقبلة أن تبني على أساس هذه التجارب الحية المعيشة.



الهوامش

المقدمة

(1) إنريك دوسل Enrique Dussel مفكر وأستاذ فلسفة ولد في ديسمبر 1934 بالأرجنتين، ومقيم في المكسيك. تدور أعماله حول الأخلاق والفلسفة السياسية خصوصا من حيث هي فلسفة للتحرير. أسس مع زملاء له حركة فلسفية تسمى «حركة فلسفة التحرير». وكتب في الماركسية ونظرية فائض القيمة. وجه نقدا لاذعا إلى المركزية الأوروبية وفلسفة الحداثة والديكارتية. ورأى أن العولمة تكرس التفاوت بين الشعوب إلى درجة تنذر بالانفجار. كما سنرى في الفصل الثالث عشر فلسفة دوسيل للحداثة من أجمل وأنبل ما حمله هذا الكتاب، وما قدمته الفلسفة أخيرا فيما كان يسمى بالعالم الثالث، أو الجنوب بمصطلحات هذا الكتاب. [المترجمة].

الفصل الأول

(1) هذا المقال مأخوذ من عدة مواضع في كتابي الذي أقوم بتأليفه : «الجنس والحقيقة والقوة: نظرية نسوية في العقل الخلقي Sex, Truth and Power: A Feminist Theory of Moral Reason». وقد ألقيت الصورة الأولى لهذا المقال حين دعيت إلى ندوة عقدها قسم الباسيفيك في رابطة الفلسفة الأمريكية في مارس من العام 1997. كان موضوع تلك الندوة «النسبوية الثقافية والنسوية العالمية». وأنا أتوجه بالشكر لمنظمها دين تشاترجي . وقد ألقيت صورة ثانية من المقال في جمعية صوفيا SOPHIA، وأشكر كل الذين ساهموا في مناقشتها، وعلى وجه الخصوص بات آمي بار-أون التي قامت بتقديمي للجمعية. كثيرون تفضلوا بتعليقات ذات قيمة على الأفكار الواردة في هذا المقال، على أن إعدادي لصورته المنشورة هنا يجعلني ممتنة لمساعدات آن فيرغسون وساندرا هاردنغ وجيم مافي وليندا نيكلسون ومرغريت ووكر. وأتوجه بشكر خاص لأوما نارايان التي ناقشت معي تلك المسائل على مدى عدة سنوات، وباهتمام وعطف بالغين راجعت المخطوطة الأصلية التي كانت مفككة إلى حد ما، وطرحت اقتراحات أثمرت كثيرا في تنظيم وتنضيد أفكار المقال.

(2) حول صياغة أولية لمفهومي عن الخطاب النسوي العملي، انظر 1995، Jaggar .

(3) بعض أهل الداخل أيضا يظلون غير مقتنعين. ويمكن أن نجد مثالا جيدا لانتقادات أهل الداخل للرؤى الإقصائية في 1997 Crenshaw.

(4) تلاحظ سبيفاك أنه مثلما يبدل البريطانيون أسماء النساء تبديلا ينطوي على تشـــويه لها [بعد الزواج] فإن لفظة «ســاتي» بالمثل تماما تشويه لاسم المرأة، إذ يمكن وضع ترجمة دقيقة لهذه اللفظة وهي «الزوجة الصالحة»، و«ساتي» اسم يشيع إطلاقه على الفتيات الهنديات.

(5) يمثل المصطلح مشــكلة، فأنا أهتم اهتماما خاصا بإمكانية الحوار بين جانبين هما من ناحية النســويات مــن أهل الــدول الصناعية الغنية أو الرأســمالية التــي تجاوزت مرحلة التصنيع والتي تقع أساســا في غرب أوروبا وأســتراليا وأمريكا الشــمالية، ومن الناحية الأخرى النســاء من الدول الفقيرة أو النامية التي تقع أساســا في أفريقيا وأمريكا الجنوبية والبحر الكاريبي وجنوب آســيا وجنوب شــرقها والدول المتناثــرة في المحيط. البعض يشــير إلى جانبي هذا التقســيم بالشــمال والجنوب على التعاقب، ولكني أتجنب هذا الاستخدام هنا لأن «الشــمال» عادة ما يؤخذ ليضم اليابان وربما وســط وشــرق أوروبا، بينما يضم «الجنوب» أســتراليا. وبدلا من هذا، اخترت المذاهب النســوية الغربية - أي تقاليد نســوية المركزية-الأوروبية في أمريكا الشمالية والمناطق الواقعة في الجهة المقابلة من الكرة الأرضية - لتكون في مقابلة إما مع المذاهب النســوية غيــر الغربية، حتى ولو كان هذا الاســتخدام يعني لغويا ســيادة الغرب، أو مع المذاهب النسوية في العالم الثالث، حتى ولو كان العالم الثاني لم يعد موجودا.

(6) من الدراســات الحديثة لنشطاء النسوية العالمية دراسة أمريتا باسو «تحديات مذاهب النسوية المحلية: حركات المرأة من المنظور العولمي Challenge of Local Feminism: Women's Movement in Global Prespective» (Basu 1995)

(7) إن الســؤال الــذي يواجه أولئك الباحثات عن خطاب نســوي عالمي هو ما إذا كانت اللامقايســة التصورية والخلقية تجعل الخطاب الأخلاقي مستحيلا عبر الحدود الثقافية. ولا يسمح لي المجال المتاح هنا بأن أتناول هذا السؤال، ولكني في مواضع أخرى أحاج بأن اللا مقايســة فــي المنظورات الأخلاقية لا تفضي إلى عدم فهم متبادل كافٍ لجعل الحوار الأخلاقي مســتحيلا، وأن يكون هؤلاء الناس قادرين على الاتصال ببعضهم من حيث المبدأ، فإن هذا بطبيعة الحال لا يضمن أنهم يفهمون بعضهم البعض في الواقع الفعلي.

(8) ثمة مناقشة جيدة لهذه المسائل في Alcoff 1991 -92.

(9) يبــدو لي في بعض الأحيان أن الشــهوانية أحد العوامل التي تشــجع التركيز علــى هذا. مثلا، هناك صورة فوتوغرافيــة حصلت أخيرا على جائزة للأخبار

الصحافية وهي صورة لفتاة شـابة تفحص نفسها بعد إجراء عملية ختان لها. مـن المؤكـد اعتقادها أن أحدا لا يرقبهـا، وزاوية التصويـر توعز بأن المصور كان مختبئا وراء شـجرة ومعه عدسة تلسـكوبية. وفي رأييّ أن هذه الصورة لا تقتصر على نزع آدمية الفتاة الشابة وعرضها كشيء مستغرب، بل أيضا تقتحم بصفاقة خصوصياتها.

(10) في العام 1994 عارضت جماعات من نسـاء جنوب آسـيا في كندا ترحيب دكتور كنـدي بأن تجهض الكنديات ذوات الأصـول الهندية الحوامل في أجنة إناث. ودافع الدكتور عن نفسـه بقوله إنه سـيكون مدانا بجريرة «الفطرسـة الثقافية» لو كان قد نقد ممارسات مجتمع محلي من إثنية أخرى، على أن نقاده وسـموا توجهه بأنه عنصري، قائلين إن اختيار جنس الجنين ليس متأصلا في ثقافات جنوب آسيا.

(11) يمكـن إجمال النواتج الاجتماعية لهذه السياسـات في رقم واحد من أرقام اليونيسـيف (صندوق الأمم المتحدة للطفولة) هـذا الرقم نصف مليون، وهو تقدير عدد الأطفال الذين يموتون كل عام كنتيجة مباشـرة لأزمة الديون. ومن الواضح أن معاناة وموت هؤلاء الأطفال، ونسبة كبيرة جدا منهم فتيات، يؤثران تأثيرا كبيرا على حياة النسـاء، وبشكل أكثر قسوة من تأثيره على الرجال، إن النساء أساسا هن اللاتي يكافحن لرعاية أولئك الأطفال وهن اللاتي يصارعن سـوء التغذية الذي يسبب اعتلالا في صحة الأطفال الباقين على قيد الحياة، وهـن اللائـي حملن مزيدا من الأطفال على حسـاب صحتهـن وأحيانا على حساب حياتهن.

(12) مثلا، يجادل كانط مؤكدا أن الشـرط الضـروري للفاعل الأخلاقي هو أن يكـون عضـوا في مجتمع المسـاواة، بيد أنه لا ينظر إليـه كمجتمع تجريبي متعين بل بالأحرى كصورة مؤمثلـة للمجتمع، مجتمع متخيل متجاوز للتاريخ ضـام لكل الموجودات العاقلـة. ومجتمع جون رولز للأحـزاب في وضعيتها الأصليـة هو الآخر تجربة خيالية من الواضح أنها لا يمكن أن تتحقق. وتبدو أخلاقيات التواصل عند هابرماس أقرب إلى أن تكون طبيعانية لأنها تصادر على مجتمع تجريبي للخطاب. ولكن، لأنه يتم تعريف ذلك المجتمع في حدود شـروط لا مندوحة عن أن تكون معاكسـة للواقع، فلي أن أجادل في أنه هو الآخر ينقلب إلى صورة مجتمع مؤمثل. للوهلة الأولى، تبدو النزعة المجتمعية أكثـر طبيعانية من خطاب فلسـفة الأخلاق، لأنها تطرح عـددا متنوعا من المجتمعـات المتعينة تاريخيا التي نشـأت بشـكل عضوي وتتميـز بموالاتها

لتقاليد أخلاقية رفيعة. ومهما يكن الأمر، علي أن أجادل لتأكيد أن النزعة المجتمعية تتعامل فقط مع مجتمعات مؤمثلة لأنها تنطلق من نظرة للمجتمع تجعله رومانسيا وذا ماهية ثابتة.

الفصل الثاني

استفاد هذا المقال كثيرا من تعليقات مثمرة تقدمت بها أوما ناريان وهيئة التحرير ومن المساعدة في البحث من قِبل إليزابيث بيومونت.

(1) ثمة تداخل كبير بين مادة الفقرات الثلاث التالية ومادة أجزاء من عملي «الثقافة والدين وتشكيل الهوية الأنثوية: استجابة لتحديات حقوق الإنسان» (Culture, Religion, and Female Identity Formation: Responding to a Human Rights Challenge)، وهو مخطوطة غير منشورة (من دون تاريخ).

(2) مثلا في مارس من العام 1997، قضت محكمة في باكستان، في قضية تخرق المألوف، بصحة عقد زواج امرأة في الحادية والعشرين من عمرها، على الرغم من أن العقد لم يبرمه الأب. ويبدو أن ما كان يحدث سابقا في باكستان المسلمة، يشبه كثيرا ما كان يحدث في إنجلترا أيام لوك، فلم تكن المرأة البالغة الراشدة تستطيع إبرام عقد زواج صحيح مع الرجل الذي تختاره. وبعض العوائد التي ذكرتها، من قبيل دفع المهور، تجد أحيانا تسويغا لها كعوائد ترفع من قيمة المرأة وعائلتها. ومهما يكن الأمر، فإن الأثر الفعلي لدفع المهر، غالبا ما يكون قمع المرأة وأن تخدم الزوج. وفي هذه النقطة الأخيرة، انظر Kaufman and Lindquist 1989، 131، مقتبسا Russell 1989.

(3) ويمكن أن نرى مثالا حديثا لهذا الموقف، في تعليق أدلى به رئيس طب الأطفال في مستشفى كبير في سياتل في حديث صحافي معه حول تجريم الكونغرس لتشويه الأعضاء التناسلية للأنثى. قال: «أعتقد أن هذه مسألة ينبغي أن يبت فيها الطبيب والأسرة والطفلة. ينبغي أن تسود الخصوصية، ومن غير الملائم إثارة ضجة» (New York Times 1996c). أما عن التعسف في التمييز بين العام والخاص، حيث العناية بحق المرأة في أن تتحرر من العنف، فانظرCharlesworth 1994، 72 - 74.

(4) في تفسيرين مختلفين لقضية جعلت الاهتمام العالمي يدور حول مثل هذه القوانين، انظر Das 1994، 117-58؛ Pathak and Rajan 1992، 257- 79.

(5) كتبت الجراحة السودانية ناهد طوبيا الخبيرة في ختان الإناث تقول: «إن المكافئ الذكوري للختان (حيث تتم إزالة البظر بأكمله أو أجزاء منه) سوف يكون بتر الجزء الأكبر من القضيب. أما المكافئ الذكوري للختان الفرعوني (الذي لا يقتصر على استئصال البظر بل يتضمن أيضا إزالة أو تعطيل معظم الأنسجة الحساسة حول المهبل) فسوف يكون بتر القضيب بأكمله من أصوله في الأنسجة الرخوة وجزء من جلد الصفن» .(Toubia 1995، 9)

(6) في مؤتمر رابطة المرأة والتنمية الذي عقد في واشنطن العاصمة، في خريف العام 1996، استضيفت «جلسة استماع» في موضوع ختان الإناث، وحضرها ستة ممثلين من وزارة الخارجية الأمريكية، أتوا للاستماع إلى أي شخص يريد الحديث في هذا الموضوع. اجتذبت الجلسة نحو مائة وخمسين امرأة من بلدان شتى، على مستويات شديدة التفاوت من المعرفة بهذا الأمر، أو من الخبرة بممارساته.

(7) في الصراع بين حقوق المرأة والحقوق الثقافية أو الدينية، انظر أيضا .Charlesworth 1994، 74

(8) أيضا يمكن أن نجد هذا الاتجاه مصحوبا بفيض من البصيرة النابعة عن تفكير عميق وفيض من التحليلات في بعض أجزاء مقالات تشاندرا تالبيد موهانتي، وبشكل ملحوظ حقا في مقاليها «بعيون غربية: الدراسات النسوية والخطاب الاستعماري» Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse (Mohanty 1991, 51-80, 56 -esp. 57, 66-69) و«لقاءات نسوية: تحديد موقع سياسات الخبرة» Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience (1992).

(9) أيضا الإشارات الأربع لممارسة الختان في «المرأة في العالم الثالث وسياسات النسوية»، وكلها لا تركز على الضرر الذي يلحق بالنساء بل على الضرر المزعوم الذي تحدثه النسوية الغربية حين تعارضه (Mohanty et al. 1991, 57-58, n. 76, 218, 7-19, 322).

(10) من المفارقات أن مؤلف موهانتي ذاته قد أصبح بعد هذا بوقت قصير موضعا للنقد، «لأنه يهمل النظر إلى الطبقة في كل أبعادها»، ولأنه ينطوي على إنكار لإخضاع القوة الفاعلة للمرأة في العالم الثالث.

(11) من الواضح أنه في بعض مناطق العالم كانت المشاكل الاقتصادية التي سببتها على الأقل إلى حد كبير تلك الضغوط المالية تؤدي دورا كبيرا في إخفاق الحكومات الأكثر اعتدالا وصعود الأنظمة المحافظة أو الأصولية التي تخلق ظروفا أشد قسوة على النساء.

(12) في العام 1996 خصصت صحيفة «نيويورك تايمز» ما يقرب من خمس صفحات كاملة لموضوع ختان الإناث، وكان القطاع الأكبر منها نتيجة تحقيقات مفصلة وشاملة في بعض البلدان الأفريقية التي تشيع فيها أكثر ممارسة الختان (New York Times 1996b, 1996c).

(13) إذا كانت ثمة أي دلالة على عدد المرات التي نرى فيها النقل والاقتباس عن المقال، فلا بد أن يثير مقال سن «مائة مليون امرأة مفقودة» (1996b) وعي الكثيرين بالأشكال الكثيرة للانتهاك الذي يمر بخبرة النساء في أقطار عديدة، انتهاك منذ ما قبل الميلاد حتى الوفاة المبكرة، ومنه ما هو صريح إلى ما هو خفي وماكر، لكن على وجه الخصوص في موطن سن بجنوب آسيا.

الفصل الثالث

(1) على الرغم من أن سارتر وميرلوبونتي وبوفوار وهايدغر ولاكان يمكن أن يقوموا بدور الشخصيات الرئيسية في خلفيات مفاهيم الآخر والغيرية؟ فإن ليفيناس هو الذي نذكره قبل أي سواه حين صياغة أخلاقيات الغيرية. ومع حلول ما بعد - البنيوية؟ قدمت الأخلاقيات النسوية للفروق الجنسية عند إريجاري ودراسات كريستيفا للتحليل النفسي السيميوطيقي منظورات جديدة لها أهميتها.

(2) في عرض موجز لخلاصة النظرية بعد - الاستعمارية انظر Sagar (1996). أما عن الكلاسيكيات الآتية من منطقة البحر الكاريبي فانظر Fanon (1963) وFemandez Retamar (1989). وفي النقد المعاصر بعد - البنيوي وبعد الاستعماري. انظر Spivak (1990 ،1993) وBhabha (1993). أما عن النقد الأدبي بعد - الاستعماري في أمريكا اللاتينية (باللغة الإسبانية) فانظر محور النقد الثقافي الأمريكي اللاتيني والنظرية الأدبية في Revista Iberoamericana (1996). وعن الدراسات بعد - الاستعمارية في أمريكا اللاتينية انظر Beverley et al. (1995). ومحور العدد في «Postmodernism: Center and Periphery» South Atlantic Quarterly (1993).

(3) عولجــت هــذه النقطة فــي (Sagar (1996, 427 مع إشــارة خاصة إلى أعمال سبيفاك. بيد أن هذا العمل ينطبق بشكل عام على المذاهب النسوية التفكيكية وبعد - الاستعمارية.

(4) لن أســتعمل مصطلح اللامقايســة بمغــزاه لدى توماس كــون حيث كان عنده يعني اللامقايســة بين نظريتين علميتين يفســران الظواهر ذاتها. فعن طريق هــذا المصطلح. أحاول أن أعيّن وأبيّن افتقاد إمكان الترجمة المكتملة للتعبيرات المتباينــة أو لكتــل المعاني بين نظامــين أو أكثر من أنظمة الرمــوز الثقافية - اللغوية. وأيضا قد تكون ثمة إشارة إلى اللامقايسة بين طرق التفكير على قدر ما تكون الاختلافات متعينة تعيينا ثقافيا.

(5) لقد دفعنا ثمنا باهظا بما يكفي لنوســتالوجيا الــكل والواحد. وللتوفيق بين.. مــا هو واضح جلي والخبرة التي يمكن التعبير عنهــا ونقلها» (,Lyotard 1984 .(82-81

(6) (Garcia Canclini (1995, 46-47. تســتخدم غارسيا كانكليني النخبة الأمريكية اللاتينية كإشارة مرجعية. وهي بهذا تصف «تغاير العناصر في سلطات زمانية متعــددة» كملمح من ملامــح الثقافة الحديثة ناتج عن عجــز الحداثة عن أن تفــرض ســيادتها تماما على أعنة تراث الســكان الأصليين والمســتعمرين في أمريكا اللاتينية. وأنا أســتخدم المصطلح بشــكل مختلــف إلى حد ما؟ لأنه لا منظور الحداثة ولا منظور النخبة يمثلان إشارات مرجعية أولية عندي. الإشارة المرجعيــة الأولية عنــدي هي المغزى الوجــودي - الفينومينولوجي لســلطتين زمانيتين أو أكثر يخبرهما المرء وكما تتبدى هذه الســلطات الزمانية في خبرة الحياة اليومية لأعضاء الأهلين. ويشــمل هذا المعوقات الاقتصادية وقطاعات السكان والأقليات العرقية. ونعم يمكن أن تمتد إلى الطبقتين الوسطى والعليا؟ حيثما كان هذا موافقا للمقام.

(7) أنا هنا أشــير إلى الذات المهيمنة المســتتيرة في الجنوســة الذكورية لأن هذه الملاحظة قائمة أساســا على خبرتي العينية. في الجزء الأخير سوف أستهدف افتراض النساء في هذا الصوت.

(8) لكي نســتطيع تقدير هذه النقطة قد يساعدنا أن نتعرف على ثقافة تمثيلها أضعف. مثلا. يعلم النســويون شــيوع نماذج إضفاء السمة الاجتماعية على الجنوسة وعلى سلطة التحكم في الأنوثة التي يرفعها أحد النوعين (الذكور) فــي منظومة الفكر القانوني- الأخلاقي بشــكل عام. هذه النماذج تجعل ما

يبدو هو أن تعقل النسوية متشظي أو غير متماسك بشكل كافٍ إذا ما قورن بتعقل الذكور الناجحين اجتماعيا. ينبغي أن تتواصل اللاتينية النسوية مع المستمعة إليها إنجليزية اللغة والمسمع، ليس فقط بوصفها نسوية بل وأيضا بوصفها لاتينية؟ لأن الثقافة المهيمنة صنفتها بأنها لاتينية. وإذا أفرطت في استمالة صورة الثقافة الخاصة بها لتشرح وجهات نظرها، فإن التفسير الذي يبدو لها متماسكا تماما قد لا يكون له مثل هذا التأثير أبدا في مستمعتها. قد تتذمر المستمعة من الأوقات التي لا تستطيع فيها أن تتابع المتحدثة أو أن حديثها ليس مرتبا بما يكفي. ليست المسألة اتفاقا أو اختلافا بشأن مضمون رسالة المتحدثة بل هي إخفاق في الاتصال بمختلف وجوه الرسالة للخروج بتفسير مترابط تماما. في رأيي الخاص. قد يعني هذا (على الرغم من أنه ليس من الضروري أن يكون له معنى) أن خلفيات تعقل المتحدث ليست بالضرورة متاحة لمتحدثين مرابطين في الثقافة المهيمنة. مرة أخرى، قد يبين هذا كيف أن علاقات القوة اللاتماثلية تزداد قوتها بين المتحدثين المتباينين ثقافيا حين تكون إحدى الثقافتين مهيمنة تماما على الأخرى. يمكن إعطاء أمثلة أخرى كثيرة على هذه الظاهرة، ليست جميعها متماثلة. وبالنسبة إلى الأبعاد العنصرية خصوصا لمثل ذلك اللاتماثل، يمكن أن نأخذ في الاعتبار إدانة فرانز فانون للعنصرية التي واجهها في فرنسا وكانت تتمثل في توقع أنه كشخص أسود من منطقة البحر الكاريبي لن يستطيع التحدث بلغة فرنسية مترابطة (Fanon 1963, 35-36). قارن أيضا المثال الذي يطرحه هومي بهابها عن أحد الأتراك في ألمانيا يشعر باستصغاره واحتقاره كحيوان حين يحاول استخدام الكلمات الأولية القليلة التي تعلمها من اللغة الألمانية (Bhabha 1994,165).

(9) من الواضح أنه قد يوجد شيء من التداخل بين الناس من ذوي الثقافات المختلفة فيما يتعلق بقيم معينة، كما أنه قد توجد اختلافات في القيم بين بشر ينتمون إلى الخلفية الثقافية ذاتها بشكل استقرابي. القيم السياسية مثلا قد تختلف اختلافا ذا مغزى كبير بين بشر ينتمون إلى خلفيات ثقافية متماثلة. وقد تحدث تباينات حادة واختلافات عميقة بين أعضاء الأسرة الواحدة، تماما كما أن الشخص قد يستطيع تنمية انجذابه وألفته بقيم بشر من ثقافات قصية نائية، حيثما توجد الظروف الداعية. إن الاتفاق والاختلاف في مثل هذه القيم مسألة منفصلة عن الحجة التي أصوغها بشأن مبدأ اللامقايسة كعامل يجب أن نحسب حسابه في التواصل العابر للثقافات بين متحدثين من ثقافة مهيمنة ومتحدثين من ثقافة تابعة. «ترجو

المترجمة أن يقارن القارئ العربي بين هذا الكلام وبين حرصنا نحن على أن نتعلم الإنجليزية ونستخدمها، وإهمالنا التام لإتقان أو حتى التحدث بالعربية الفصحى أصلا».

(10) منذ المؤتمر الذي عقد في مكسيكو سيتي برعاية الأمم المتحدة كافتتاح لعقد المرأة (1985 - 1985)، تعلم النسويون الغربيون أن النساء من مناطق أخرى في العالم، بما في ذلك الأقليات السكانية في الغرب ذاته، لهن وجهات نظر خاصة بهن تتطلب اهتماما معينا. هذه الرؤى لا يمكن أن تستوعبها رؤى المذاهب النسوية الغربية، لأن الطريقة التي تنظر بها المرأة إلى ظروفها في العالم سوف تعتمد على عوامل عديدة، تتضمن موضعها الثقافي والاقتصادي. من الناحية النظرية، ثمة توجه معين نحو اعتراف أكبر بالتنوع أتى مع موجة «المذاهب النسوية للاختلاف» في ثمانينيات القرن العشرين. قارن (1995) Olea.

(11) أنا أطرح هنا توصيفا وتمثيلا عريضا للمذاهب النسوية بعد الاستعمارية، بحيث تستوعب أنواعا مختلفة من النقد النسوي، وصوتي أنا في هذه المساجلات. وفي صميم العمل النسوي بعد الاستعماري، كثيرا ما تندمج معا العرقية والإثنية والطبقية وسواها، بالتوازي مع الاختلافات الثقافية والجنوسية. وفي بعض اختلافات الآراء حول استخدام «ما بعد الاستعمارية» كمقولة. انظر (1996) Segar. لقد قمت بقراءة عمل أنزالدوا «الأراضي الحدودية» بوصفه عملا بعد - استعماريا، على الرغم من أنه ليس من الواضح ما إذا كانت ستقبل هذا المصطلح، إذا ما أخذنا في الاعتبار ما يمارسه التشيكانيون من عدم إدراج هذه التحديدات تحت نطاق تحديدات أخرى. بيد أن المطابقة واضحة تماما: إنها تتحدث عن أرض الأسلاف التي سيطرت عليها عدة بلدان مختلفة؟ وكذلك التشكيلات الثقافية المختلفة التي ظهرت هنالك عبر الزمان. وفضلا عن هذا تقرر: «لقد نشأت بين ثقافتين: المكسيكية (بالتأثير الهندي الكبير عليها) والإنجليزية (كعضو في شعب مستَعمر على الأراضي الخاصة بنا)» .Anzaldùa (1987, vii)

(12) Grewal & Kaplan, Scattered Hegemony (1994) حيث عالجا هذه النقطة وكذلك عالجتها (95-77 ,1993) Spivak و(1987) Anzaldùa).

(13) «القمع هو غياب الاختيارات» (hooks، 1984، 5).

الفصل الرابع

(1) لمناقشة أوفى انظر مقالي «بعد كل شيء هل يجب أن تكون النسوية نسبوية؟ Must a Feminist Be a Relativist After All؟». في Code 1995.

(2) أتوجه بشكري إلى أحد قراء مجلة "هيباتيا"، إذ لفت انتباهي إلى أن هذا الكتاب ملائم تماما.

(3) ثمة تناول مفصل لمثال فاضح للإمبريالية المضادة للنسبوية، في كتاب هيماني بانرجي Himani Bannerji (1995, 54, 57-8)، ذلك أن جيمس مل تحاشى «البحث الأرشيفي أو التجريبي، بما في هذا معرفة اللغات والنصوص المحلية الكلاسيكية والدارجة». إنه يبخس قدر تعارف المستشرقين المباشر بالهند، معتقدا أنهم «يفتقرون إلى الانفصال الضروري... للوصول إلى حكم المؤرخ، وقد وجد نفسه الرجل المناسب الذي يبز الجميع لأداء هذه المهمة على صميم أرضية نقص المعرفة باللغة، ونقص الاتصال المباشر بالهند أو الخبرة بها».

(4) عند هيلاري كورنبليث، السؤالان الأساسيان للنزعة الطبيعانية هما: "ما العالم الذي يمكن أن نعرفه؟ وماذا نكون نحن الذي يمكن أن نعرف العالم؟ وهي تطرح السؤالين بصورة مختلفة في مقدمة كتاب لها (Kornblith 1994. 1):«1- كيف ينبغي علينا أن نصل إلى معتقداتنا؟ 2- كيف نصل إلى معتقداتنا؟ 3- هل العمليات التي نصل بواسطتها إلى معتقداتنا هي ذاتها العمليات التي ينبغي أن نصل إلى معتقداتنا بواسطتها. وقد اخترت الرجوع إلى النص الصادر عام 1990؛ لأن نبرته أكثر علمانية ودنيوية.

(5) التعبير الوارد بين علامات التنصيص مأخوذ من فقرة اقتبستها بكاملها في Code (1996)، نقلا عن Sabina Lovibond (1989, 104).

(6) تستخدم ليزا هيلدك Lisa Heldke هذا التعبير لتميز الممارسات الإبستمولوجية المتفائلة الأساسية في فلسفة جون ديوي.

(7) يزعم ميشيل فوكو أن «جسد المرأة جرى تحليله - بشكل لائق وغير لائق - بوصفه مشبَعا تماما بالجنس...» (1978, 104).

(8) شكرا لمن ذكرني بهذا، وهو المحكم المجهول لمجلة هيباتيا.

الفصل الخامس

(1) أود أن أزجي الشكر إلى جنيفر تشرش وساندرا هاردنغ وجيم هيل وتيناشتا وسوزان زلتوتيك لمساعدتهم الكريمة في مسودات شتى من هذا المقال.

الفصل السابع

عرضت هذه الورقة أول مرة في ملتقى خريف العام 1996 من ملتقيات جمعية الوسط الغربي للمرأة في الفلسفة. وأشكر من المشاركين في هذه الجمعية ساندرا هاردنغ ومراجعي مجلة هيباثيا الذين تُحجب أسماؤهم، وأوجه شكرا خاصا إلى جون ستون - مدياتور لتعليقاته المفيدة على نسخ مختلفة من هذا المقال.

(1) على الرغم من أن ثمة اختلافات مهمة بين النصوص التاريخية ونصوص الخبرة الذاتية، فإن تحليلات سكوت تنطبق على كليهما، وبالمثل كذلك تحليلات موهانتي. وعلاوة على ذلك تلاحظ موهانتي (36، 1991a) أن الأعمال النسوية الأحدث في ظهورها تطمس الخط الفاصل بين هذين الجنسين الأدبيين.

(2) أعرِّف «الخبرة المهمشة marginalized experience» بأنها أنماط من الخبرة يسير نهج تمثيلات العالم في الثقافة المهيمنة على وتيرة إغفالها أو حذفها. ترتبط مثل هذه الخبرات ارتباطا وثيقا بأوضاع الذوات المهمَشة ثقافيا وسياسيا واقتصاديا، لأن الناس في هذه الأوضاع يميلون إلى تحمل الأعباء الخفية والتناقضات في السياسات الاجتماعية، ولأن ذاتية أولئك الناس غالبا ما يجري إنكارها في الثقافات المهيمنة. ومع هذا لا تقتصر الخبرة المهمشة على الأوضاع التي عرّفناها آنفا، لأن أي امرأة يمكن أن تعاني نوعا من الخبرة تجري ثقافتها على نهج إغفالها. ومن الآن فصاعدا سوف أختصر التعبير «سرديات خبرة المهمشين» إلى «سرديات الخبرة الهامشية marginal experience narratives».

(3) نفهم «نساء العالم الثالث» هنا كهوية سياسية، وإمكان التضامن في مواقف عينية (Mohanty 1991a, 2-7; 1997, 7). في سياق هذا المقال، أبيِّن كيف أن «نساء العالم الثالث» أيضا موقف - سارِد بالمعنى الذي استخدمته كارول تيلور C. Taylor. والمسألة كما طرحتها تيلور «بالقطع ليست مسألة هويات توجد ثابتة، أو أساسية أو جوهرية أو موحدة؛ بل شخصيات فعلية تسرد، من حيث هن نساء أو سوداوات أو سحاقيات، وتطالب تلك السرديات بالسلطة والحوار والقوة (73، 1993).

(4) مثلا، ترفع هاردنغ من قيمة الخبرة التي يجنيها المرء في نضاله ضد القهر (1991, 126-27, 282, 287)؛ وترفع موهانتي من قيمة الخبرة بوصفها موقعا تاريخيا تم اختياره استراتيجيا (1982, 39-42)؛ أما إليزابيث ويد فتشير

إلى إمكان استخدام الخبرة لنقد أيديولوجيات الذات (1989, xxv)؛ وتعاود هاراواي المطالبة بالخبرة البصرية، بوصفها ظاهرة متجسدة اتخذت موضعا نقديا وهي متعددة الأبعاد (87-1988,582).

(5) ينبغي الإشارة إلى أن سكوت، في بعض الأحيان، تقترح إمكان ربط سرد الخبرة بتحليل الخطاب (مثلا،27، Scott 1988) وبعض الأعمال التاريخية الخاصة بها تنحو هذا المنحى. ومع ذلك، فإن نقد الخبرة الأكثر تطورا الذي قدمته سكوت لا يعترف بأي أمثلة غير وضعية للسرديات. وهنا تزعم أن سرد الخبرة «يحول دون» تحليل آليات الخطاب (Scott 1991، 778-79). وفي المقابل يتحدد موضع سكوت بين هذين المشروعين، انظر أيضا 375، Canning 1994.

(6) على الرغم من أن سكوت تشير بصورة مبدئية إلى التجاء المؤرخين إلى الخبرة البصرية والخبرة بدواخل الجسد، فإن نقدها ينصب على الخبرة البصرية فقط. وأنا أناقش مغزى هذا فيما هو تالٍ.

(7) كانت الردود على سكوت متشابهة من قبل كريستين شتانسل C. Stansell (1987) وليندا ألكوف Linda Alcoff (في مقال غير منشور، جرى الاستشهاد به في (Moya 1997, 127.

(8) المثال النافذ هنا هو تيلي 1989 ,Tilly. فعلى الرغم من أن تيلي وسكوت لا يتفقان بشأن الاستراتيجيات الثقافية، فإنهما يلتقيان في نقودهما الحادة والكاسحة لتواريخ الخبرة كمجرد توصيفات تترك النماذج الإرشادية الكامنة وراءها على حالها.

(9) تقدم كاثلين كاننغ (96-386 ,1994) Kathleen Canning مثالا كاشفا لما قد تعنيه بالنسبة إلى المؤرخين إعادة النظر في «الخبرة» بطريقة تقصد الجسد في «أبعاده الخبراتية والخطابية على السواء».

(10) تعتمد حجة موهانتي على تحليل دروثي سميث Dorothy Smith للطريقة التي تتبنى بها الحياة اليومية بفعل علاقات القوة غير المرئية (Smith 1987). وتذهب موهانتي إلى أبعد مما ذهبت إليه سميث، حين تركز على عناصر من الحياة اليومية تقاوم علاقات القوة تلك، وعلى العملية الإبداعية التي يتم من خلالها تحويل هذه العناصر إلى حسابات بديلة للذاتية وللقوة الفاعلة.

(11) هذه العبارة هي العبارة المقتبسة من وصف فاريكاس Varikas لما تم نقله بواسطة سرديات النسويين السان - سيمونيين (99 ،1995).

(12) تتعامل تواريخ سكوت فعلا مع بعض الارتباطات بين الممارسات الخطابية والترتيبات السياسية والاقتصادية؛ بيد أن ما أعنيه هو أن هذا مفتقد في تعريفها للخبرة كمنتج بفعل الخطاب. من جانب، تنشأ هذه المشكلة عن مقصد سكوت احتواء كل جوانب الواقع الاجتماعي في تصورها للخطاب. وهي تزعم أن «الخطاب» يتضمن «طرقا للتفكير، ليس فقط، بل أيضا طرقا لتنظيم الحياة والمؤسسات والمجتمعات» (1987، 40). وهي على أي حال تستخدم الخطاب فعلا في الحدود الأضيق للمصطلح، في إشارته إلى الممارسات المعرفية حيث يعمل مبدئيا على المستوى المفاهيمي، كما هو مبين في توحيدها بين «الخطاب» و«البلاغة» (Scott 1988, 4). ومن ثم، فإن تعريفها للخبرة بأنها منتج خطابي يغمض، وفي النهاية يحجب تماما العلاقات المتبادلة بين الممارسات اللغوية والعمل والملكية وعلاقات الدولة، على الرغم من أن سكوت قد لا تقصد هذا. وفي هذه النقطة الأخيرة، انظر أيضا كاننغ (Canning (1994, 379، وهنيسي (Hennessy (1993a, 123-24، وشتانسل (Stansell (1987, 26-29، وفاريكاس (1995, 95-98).

(13) انظر – على سبيل المثال – نقد سكوت لكريستين شتانسل، الذي يبدو في رأيي مسخا لحجة شتانسل (Scott 1987, 43).

(14) هنا آرندت 15–7، [1954] Hannah Arendt 1968. إن مناقشة موهانتي للخبرة، من حيث هي موقع تاريخي تم اختياره استراتيجيا، ومن منطلقه نتصور مستقبلا بديلا (Mohanty 1982, 30-31, 41-42) يتردد صداها مع اعتبار آرندت التفكير «بين الماضي والمستقبل»، كمنشط يقاطع زخم التاريخ الذي يبدو محتوما.

الفصل الثامن

تقديري المخلص للزملاء الآتية أسماؤهم من أجل تعليقاتهم الواعية ومساعدتهم في هذا البحث: إيل بولاك ونورما كانتو وغلوريا كوادراث وروزا لندا فِرغوسو ونورما كلان وخوسي مندث- نغريت وإلبا سنتشيث وباتريثيا ثابيّه. وامتناني موصول للمساعدة في البحث من قِبل تلميذتي كريستينا سانتانا.
يرجي إرسال المراسلات المتعلقة بهذا المقال إلى آيدا أورتادو بقسم علم النفس، جامعة كاليفورنيا، سانتا كروز، والبريد الإلكتروني aida@cats.ucsc.edu.

(1) هذا القول الســاخر مأخوذ من مقال إمّا بيريــث Emma Pérez «الحديث من الهامش: خطاب بغير دعوة حول الحياة الجنســية والســلطة Speaking From the Margin: Uninvited Discourse on Sexuality and Power (1993)». وتدافع إما بيريث في كتاباتها عن إعادة اكتساب التشيكانيات ذلك الجانب من نفوسهن والذي هو «هندي» والذي تم «سلبه خلال الغزو والاستعمار». وتجاهر بأن «نستعيد جوهر مزاجنا النسوي المكاني واللساني» (Pérez 1993, 62).

(2) لا بد من كلمة بشــأن التصنيفات الإثنية، أنا أســتخدم تعبير «الملونين people of Color» للإشــارة إلى التشيكان والآسيويين وأهل أمريكا الأصليين والسود، وجميعهم أقليات محلية. ولهذا استخدم «اللون» بوصفه اسم علم «يبدأ بحرف مكبر» ليشــير إلى جماعات إثنية معينة. وعلى هذا النحو اســتخدم «الســود» أيضا، وفقا لحجة مفادها أن التعبير لا يشير فقط إلى لون البشرة بل أيضا إلى «تراث، وخبرة، وهوية ثقافية وشخصية، يصبح معناها موصوما و/أو مبجلا و/أو عاديا تحت ظروف اجتماعية معينة. لقد تخلقت بشكل اجتماعي، وهي على الأقل في الســياق الأمريكي لا تقل في معناها المحدد أو تعريفها الحاســم عن اي إثنية لغوية أو قبلية أو دينية، وكلها نصطلح على تعريفها بأن نجعلها أسماء أعلام «تبدأ بحــرف مكبــر» (MacKinnon 1982, 516). من ناحية أخرى، نعتبر كلمة «أبيض» أقل من أن تكون مفردا علما، لأنها لا تشــير إلى جماعة أو جماعات عرقية إثنية محددة بل إلى العديد منها.

(3) تشــير كتابات بات مورا Pat Mora إلى أن أباها كان يرفض الســماح بالحديث باللغة الإنجليزية في بيته قائلا: «حينما تدخلين هذا البيت، يا ابنتي، فأنت في المكسيك» (1993,81).

(4) تحكي باتريثيا ثابيّه Patricia Zavella كيف أن تجربة والديها للقمع اللغوي في طفولتهما أقنعتهما بألا يعلماها اللغة الإسبانية. وكأخريات، تقول «التحقتُ في النهاية بفصول اللغة الإسبانية، وحاولتُ أن أسترد لغتنا» (1994, 208).

(5) تضــع غونثاليث González وآبل- بلان Habell-Pallan تعريفا للكلمة المنطوقة كنوع فني يتمايز بأنه «تقاطع النثر مع الشعر والغناء مع موسيقى الراب، ويدور عن طريق الأداء الحي أو المسجل أو الأقراص المدمجة» (1994, 103).

(6) تقول ســونيا ســالديير - أول Sonia Saldívar-Hull إن «نص آنزالدوا في حد ذاته نص مســتيزي، ومزج بعد – حداثي بين السيرة الذاتية والوثيقة التاريخية والديوان الشــعري. في كتابها «المناطق الحدودية» تقاوم التخوم وبالمثل الحدود

الجيوسياسية، شأنها في هذا شأن الناس الذين يكتب تاريخا لحيواتهم» (1991,211).

(7) تتزايد أعداد الكاتبات النسويات التشيكانيات الشابات، بعضهن لم يتخرجن بعد في الجامعة، ولسن ذوات خبرة مباشرة بالحركة التشيكانية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. ولا شك في أن إنتاجهن الأكاديمي والفني يبث في أعطاف الكتابات النسوية التشيكانية أصواتا جديدة تفيض بالحيوية والرؤى البصيرة. انظر كمثال على هذا الأدب الصاعد González and Habell-Pallan (1994).

(8) باستقراء كتابات نسوية تشيكانية في السبعينيات، توضح كُردُبا Córdova (1994) أنها اشتملت على المسائل التالية «حقوق الرعاية الاجتماعية ورعاية الأطفال، وتحديد النسل، وأدوار الجنسين والتعقيم والحقوق القانونية وتجربة التشيكانيات بوصفهن سجينات وصور التشيكانيات وبطلات التاريخ وكفاح ونضال القوى العاملة (معظمها تاريخية) وتنظيم أنفسهن بوصفهن تشيكانيات» (178).

(9) تهيب سوسا ريديّ Sosa Ridell (1993) بالتشيكانيات أن يعالجن القضايا السياسية والثقافية التي تثيرها تقنيات الإنجاب الحديثة، من قبيل أطفال الأنابيب واستئجار الرحم والتلقيح الاصطناعي. إنها ترى التشيكانيات والنساء الملونات الأخريات معرضات بشكل خاص للانتهاك بالاستخدام السيئ لهذه التقنيات بسبب «ما تجربه التشيكانيات/اللاتينيات من افتقاد تنظيم حيواتهن الإنجابية وهذا ما لا بد من ربطه بظروفهن المادية. تشتمل هذه الظروف المادية على الوضع الاجتماعي/الاقتصادي الذي يضعهن ضمن الفئة المعرضة لمخاطر عالية لاستمرار الإيذاء الإنجابي، وزيادة المخاطر بسبب عزلهن المهني، والحرمان من الحصول على المعلومات والخدمات ومن اتخاذ القرار في مجال صنع السياسة العامة لتقنيات الإنجاب» (190).

(10) عذراء غوادالوبِ The Virgin of Guadalupe هي القديسة الشفيعة للمكسيك، وهي بالنسبة إلى الكثيرين الصورة الكاثوليكية لإلهة الأزتك توناتشين Tonanztín. ولها مغزى خاص لأنها هندية، وبالنسبة إلى النسويات التشيكانيات ترمز إلى خلاص المستيزيين (الذين هم خليط من الأجناس الأوروبية والهندية). في التحليل المتعمق لعذراء غوادالوبِ انظر (1996) Castillo. وقد كانت الأخت خوانا إينِس دى لا كروث Sor juana Inés de la Cruz (1648-1695) راهبة مكسيكية من القرن السابع عشر، وباحثة وشاعرة

وكاتبة مســـرحية ومفكـــرة، تناولت أعمالها الوضع غير العادل للنســـاء. أما لا يّورونا La Llorona (أو المرأة النواحة)، فهي من الأساطير المكسيكية في القرن السادس عشر، تجوب الطرقات في الليل تولول لفقدانها أطفالها، الذين قتلتهم بـــأن أغرقتهم بعد أن خانها زوجها مع امـــرأة أخرى (15-Limon 1990,414). وكانت فريدا كالو1907 (1954-Frida Khalo) رســـامة مكسيكية شهيرة، وأيضا ناشطة سياسية اعتنقت الماركسية (Herrera 1983).

(11) هـــذه العبارة مقتبســـة في عمل سَـــلديبر- أول (1991, 213)، حيث ترجمتها كالآتـــي «كنت أجادل. أجيب بتحدٍ وفظاظة. كنت وقحة. لامبالية بكثير من قيم ثقافتي. لم أدع الرجال يعاملونني بعنف. لم أكن جيدة ولا مطيعة».

(12) بحماس متقد، ســـردت زميلتـــي باتريثيا ثابيّه هذه الأقصوصة على مجموعة من الدارسات التشـــيكانيات. أما عن النسخة المطبوعة من هذا البحث فانظر Chabram-Dernerseian 1996.



المراجع والمصادر

Alcoff, Linda. 199192-. The problem of speaking for others. Cultural Critique 20: 532-.

Anderson, Benedict. 1983. Imagined communities: Reflections an the origins and spread of nationalism. London: New Left Books.

Basu, Amrita, ed. 1995. The challenge of local feminisms: Women's movements in global perspective. Boulder, CO: Westview Press.

Bell, Diane. 1990. Reply [to Huggins et al.]. Anthropological Forum 6(2): 15865-.

————. 199la. Intraracial rape revisited: On forging a feminist future beyond factions and frightening politics. Women's Studies International Forum 14(5): 385412-.

————. 1991b. Letter to the editor. Women's Studies International Forum 14(5): 50713-

Bell, Diane and Topsy Naparrula Nelson. 1989. Speaking about rape is everyone's business. Women's Studies International Forum 12(4): 40316-.

Collins, Patricia Hill. 1990. Black femmist thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment. New York: Unwin Hyman.

Crenshaw, Kimberle. 1997. Intersectionality and identity politics: Learning from vio¬lence against women of color. In Reconstructing political theory: Feminist perspectives, ed. Mary Lyndon Shanley and Lima Narayan. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Crocker, David A. 1991. Insiders and outsiders in international development. Ethics and International Affairs 5: 149173-.

Dixon-Mueller, Ruth. 1993. Population policy and women's rights. Westport, CT: Praeger.

Enloe, Cynthia. 1990. Bananas, beaches and bases: Making feminist sense of international politics. Berkeley: University of California Press.

Ferguson, Ann. 1995. Feminist communities and moral revolution. In Feminism and Community, ed. Penny A. Weiss and Marilyn Friedman. Philadelphia: Temple University Press.

George, Susan. 1988. A fate worse than debt. New York: Grove Press.

————. 1992. The debt boomerang: How third world debt harms us all. London: Pluto Press.

Hartmann, Betsy. 1987. Reproductive fights and wrongs: The global politics of population control and contraceptive choice. New York: Harper and Row.

Hoagland, Sarah Lucia. 1988. Lesbian ethics: Toward new value. Palo Alto, CA: Institute of Lesbian Studies.

Huggins, Jackie et al. 1991. Letter to the editor. Women's Studies International Forum 14(5): 5067-.

Hull, David L. 1988. Science as a process: An evolutionary account of the social and conceptual development of science. Chicago: University of Chicago Press.

Jacobson, Jodi L. 1990. The global politics of abortion. Washington DC: Worldwatch Institute.

Jaggar, Alison M. 1995. Toward a feminist conception of moral reasoning. In Morality and social justice: Point/ counterpoint, ed. James P. Sterba. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Jayawardena, Kumari, 1986. Feminism and nationalism in the third world. London: Zed Books Ltd.

Johnson-Odim, Cheryl. 1991. Common themes, different contexts: Third world women and feminism. In Third world women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres 1991.

Klein, Renate. 1991. Editorial. Women's Studies International Forum 14(5): 5056-

Larbalestier, Jan. 1990. The politics of representation: Australian aboriginal women and feminism. Anthropological Forum 6 (2): 143157-.

Longino, Helen E. 1990. Science as social knowledge: values and objectivity in scientific inquiry. Princeton: Princeton University Press.

Lugones, Maria C. 1992. On borderlands/La frontera: An interpretive essay. Hypatia 7(4): 3137-.

Mies, Maria. 1986. Patriarchy and accumulation on a world scale: Women in the interna¬tional division of labour. London: Zed Books.

Mies, Maria, Veronika Bennholdt-Thomsen and Claudia von Werlhof. 1988. Women: The last colony. London: Zed Books.

Mies, Maria, and Vandana Shiva. 1993. Ecofeminism. London: Zed Books.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo and Lourdes Torres. 1991. Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington: Indiana University Press.

Mohanty, Chandra Talpade. 1991a. Cartographies of struggle: Third women and the politics of feminism. In Third world women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres 1991.

Mohanty. 1991b. Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Third world women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres 1991

Molyneux, Maxine. 1985. Mobilization without emancipation? Women's interests, the state, and revolution in Nicaragua. Feminist Studies 11(2): 22754-.

Moser, Caroline. 0. N. Gender planning in the third world: Meeting practical and strategic needs. In Gender and

international relations, ed. Rebecca Grant and Kathleen Newland. Bloomington, Indiana University Press.

Nair, Hema N. 1991. Bold type: Thepoetryof multiple migrations. Ms. January-Febru¬ary.

Narayan, Uma. 1989. The project of feminist epistemology: Perspectives from a Non-western feminist. In Gender/Body/Knowledge: Feminist reconstructions of being and knowing, ed. Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo. New Brunswick: Rutgers University Press.

————. 1997. Dislocating cultures: Identities, traditions, and Third world Feminism. New York: Routledge.

Nelson, Topsy Napurrula. 1991. Letter to the editor. Women's Studies International Forum 14(5): 507.

Newland, Kathleen. 1991. From transnational relational relationships to international relations: Women in development and the International Decade for women. In Gender and international relations, ed. Rebecca Grant and Kathleen Newland. Bloomington: Indiana University Press.

Nussbaum, Martha and Amartya Sen. 1989. Internal criticism and Indian rationalist tradition. In Relativism: Interpretation and confrontation, ed. Michael Krausz. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Phelan, Shane. 1989. Identity politics: Lesbian feminism and the limits of community. Philadelphia: Temple University Press.

Scott, Catherine V. 1996. Gender and development: Rethinking modernisation and depen¬dency theory. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Shiva, Vandana. 1988. Staying alive: Women, ecology and development. London: Zed Books.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the subaltern speak? In Marxism and the interpretation of culture, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: Univer¬sity of Illinois Press.

Walker, Margaret Urban. 1994. Global feminism: What's the question? APA Newsletter on Feminism and Philosophy 94(1): 5354-,

Young, Iris Marion. 1990. Justice and the politics of difference. Princeton, NJ: Princeton University Press.

الفصل الثاني

Ackerly, Brooke. N.d. A feminist theory of social criticism. Cambridge: Cambridge University Press.

Afkhami, Mahnaz. 1995. Faith and freedom: Women›s human rights in the Muslim world. Syracuse: Syracuse University Press.

Benhabib, Seyla. 1995. Cultural complexity, moral interdependence, and the global dialogical community. In Women, culture, and development: A study of human capabilities, eds. Martha Nussbaum and Jonathan Glover. Oxford: Clarendon Press.

Bunch, Charlotte. 1994. Strengthening human rights of women. in World conference on human rights, Vienna, June 1993: The contributions of NGOs: Reports and documents, ed. Manfred Nowak. Vienna: Manzsche Verlag Universitatsbuchhandlung.

1995. Transforming human rights from a feminist perspective. In Women's rights, human rights: International feminist perspectives. See Peters and Wolper 1995. Chariesworth, Hilary. 1994. What are women's international human rights? In Human rights of women: National and international perspectives, ed. Rebecca J. Cook. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Covenant for the new millennium: The Beijing declaration and platform for action. 1995. From the Report of the fourth world conference on women. U.N. Doc. A/CONF 17720/. Santa Rosa, CA: Freehand Books.

Das, Veena. 1994. Cultural rights and the definition of community. In The rights of subordinated peoples, eds. Oliver Mendelsohn and Upendra Baxi. Delhi: Oxford University Press. Flax, Jane. 1995. Race/gender and the ethics of difference: A reply to Okin's "Gender inequality and cultural differences." Political Theory 23(3): 50010-.

Friedman, Elisabeth. 1995. Women's human rights: The emergence of a movement. In Women's rights, human rights: International feminist perspectives. See Peters and Wolper 1995.

Jaquette, Jane. 1993. The family as a development issue. In Women at the center: Development issues and practices for the 1990s, eds. Gay Young, Vidyamali Samarasinghe, and Ken Kusterer. West Hartford, CT Kumarian Press.

Kaufman, Natalie Hevener, and Stefanie A. Lindquist. 1995. Critiquing gender-neutral treaty language: The convention on the elimination of all forms of discrimination against women. In Women's rights, human rights: International feminist perspectives. See Peters and Wolper 1995.

Kristeva, Julia. 1981. Excerpt from "Woman can never be defined". In New French feminisms: An anthology, eds. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron. New York: Schocken.

Laqueur, Walter, and Barry Rubin. 1979. The human rights reader. Philadelphia: Temple University Press.

Locke, John. 1950. [1689] A letter concerning toleration. lst ed. Indianapolis, IN: Bobbs Merrill.

Marchand, Marianne. 1995. Latin American women speak on development: Are we listening yet? In Feminism, postmodernism, and development. See Marchand and Parpart 1995.

Marchand; Marianne, and Jane Parpart. 1995. Feminism, postmodernism, development. New York: Routledge.

Martin, Jane Roland. 1994. Methodological essentialism, false difference, and other dangerous traps. Signs 19(3): 57630-.

Mayer, Ann Elizabeth. 1994. Universal versus Islamic human rights: A clash of cultures or a clash with a construct? Michigan Journal of International Law 15(2): 307-404. Moghadam, Valentine, ed. 1994. Identity politics and women: Cultural reassertions and feminisms in international perspective. Boulder, CO: Westview Press.

Mohanty, Chandra Talpade. 1991. under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Third world women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres. 1991.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds. 1991. Third world women and the politics of feminism. Bloomington: Indiana University Press.

1992. Feminist encounters: Locating the politics of experience. In Destabilizing theory: Contemporary feminist debates, ed. Michele Barrett and Anne Phillips. Stanford: Stanford University Press.

Morgan, Robin. 1984. Sisterhood is global: The international women's movement anthology. New York: Anchor Press/ Doubleday.

Moruzzi, Norma Claire. 1994. A problem with headscarves: Contemporary complexities of political and social identity. Political Theory 22(4): 65372-.

Narayan, Uma. 1998. Essence of culture and a sense of history: A feminist critique of cultural essentialism. Hypatia 13(2): 86106-.

1997. Contesting cultures: `Westemization,' respect for cultures, and third world feminists. In Narayan, Dislocating cultures: Identities, traditions, and ThirdWorld feminism. New York: Routledge.

New York Times. 1995. Women's meeting agrees on a right to say no to sex. 11 September.

1996a. walled in, shrouded and angry in Afghanistan. 4 October.

1996b. African ritual pain: Genital cutting. 5 October.

1996c. new law bans genital cutting in United States. 10 October.

1996d. the many faces of Islamic law. 13 October.

1996e. Woman's plea for asylum puts tribal ritual on trial. 9 November.

Ofei-Aboagye, Rosemary Ofeibea. 1994. Altering the strands of the fabric: A preliminary look at domestic violence in Ghana. Signs 19(4): 38924-.

Okin, Susan Moller. 1989a. Humanist liberalism. In Liberalism and the moral life, ed. Nancy Rosenblum. Cambridge: Harvard University Press.

1989b. Justice, gender, and the family. New York: Basic Books.

1994. Gender inequality and cultural differences. Political Theory 22(1): 524-.

Parpart, Jane L., and Marianne H. Marchand. 1995. Exploding the canon: An introduction/conclusion. In Feminism, postmodernism, and development. See Marchand and Parpart 1995.

Pateman, Carole. 1989. Feminist critiques of the public/private dichotomy. In The disorder of women: Democracy, feminism, and political theory. Stanford: Stanford University Press.

1994. The rights of man and early feminism. Frauen und Politik, Swiss Yearbook of Political Science: 1931-.

Pathak, Zakia, and Rajeswari Sunder Rajan. 1992. Shahbano. In Feminists theorize the political, eds. Judith Butler and Joan W Scott. New York: Routledge.

Peters, Julie, and Andrea Wolper. 1995. Women›s rights, human rights: International feminist perspectives. New York: Routledge.

Russell, Diana E.H. 1989. Lives of courage: Women for a new South Africa. New York: Basic Books.

Sen, Amartya. 1990a. Gender and cooperative conflicts. In Persistent inequalities: Women and world development, ed. Irene Tinker. Oxford: Oxford University Press.

1990b. More than one hundred million women are missing. In New York Review of Books 37(20): 61.

Shaheed, Farida. 1994. Controlled or autonomous: Identity and the experience of the network, women living under Muslim laws. Signs 19(4): 9971019-.

Spelman, Elizabeth V 1980. Inessential woman: Problems of exclusion in feminist thought. Boston: Beacon Press.

Toubia, Nahid. 1995. Female genital mutilation: A call for global action. New York: Women, Inc.

United Nations. 1948. Universal Declaration of Human Rights. G.A. Res. 217A(Ill), U.N. Doc. A/810. Adopted December 10, 1948.

United Nations. 1966a. International Covenant on Civil and Political Rights. G.A. Res. 2200(XXI), 21 U.N. GAOR, Supp. (No. 16) at 52, U.N. Doc. A/6316. Adopted December 16, 1966.

United Nations. 1966b. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. G.A. Res. 2200(XXI), 21 U.N. GAOR, Supp. (No. 16), U.N. Doc. A/6316. Adopted December 16, 1966.

United Nations. 1979. Convention on the elimination of all forms of discrimination against women. G.A. Res. 34180/, U.N. Doc. A/Res/34180/. Adopted December 18, 1979.

Walby, Sylvia. 1992. Post-post-modemism? Theorizing social complexity. In Destabilizing theory: Contemporary feminist debates, eds. Michele Barrett and Anne Phillips. Stanford: Stanford University Press.

الفصل الثالث

Anzald?a, Gloria. 1987. Borderlands/La frontera: The new mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books.

Beauvoir, Simone de. 1952. The second sex. New York: Vintage.

Beverley, John, José Oviedo, and Michael Aronna, eds. 1995. The postmodernism debat in Latin America. Durham: Duke University Press.

Bhahha, Homi K. 1994. The location of culture. London: Routledge.

Fanon, Frantz. 1963. Black skins, white masks. New York: Grove Press.

Fern?ndez Retamar, Roberto. 1989. Caliban and other essays. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Garcia Canclini, Nestor. 1995. Hybrid cultures: Strategies for entering and leaving modernity. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Grewal, Inderpal, and Caren Kaplan, eds. 1994. Scattered hegemonies: Postmodemity and transnational feminist practices. Minneapolis: University of Minnesota Press.

hooks, bell. 1984. Feminist theory: From margin to center. Boston: South End Press.

Irigaray, Luce. 1993. An ethics of sexual difference. Ithaca: Cornell University Press.

Kristeva, Julia. 1981. Women›s time. Signs 7(1): 1335-.

????. 1991. Strangers to ourselves. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

Levinas, Emmanuel. 1979. Totality and infinity. Boston: Martinus Nijhoff.

Lyotard, Jean Francois. 1984. The postmodern condition: A report on knowledge. Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Minh-ha, Trinh T. 1989. Woman, native, other: Writing postcoloniality and femmism. Bloomington: Indiana University Press.

Olea.Raquel. 1995. Feminism: modern or postmodern? In The postmodern debate in Latin America. See Beverley, John et al. 1995.

P. 66 Richard, Nelly. 1993. The Latin American problematic of theoretical-cultural transference: Postmodern appropriations and counterappropriations. South Atlantic Quarterly 92(3): 45359-.

????. 1996. Feminismo, experiencia y representaci?n. Revista Iberoamericana: Special issue on Latin American cultural criticism and literary theory, ed. Mahel Morana. 62(176:(77-44-733.

Sagar, Aparajita. 1996. Postcolonial studies. In A dictionary of cultural and critical theory, ed. Michael Payne. Cambridge, MA: Blackwell.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1990. The post-colonial critic. Ed. Sarah Harasym. NewYork: Routledge.

????. 1993. Outside the teaching machine. New York: Routledge.

الفصل الرابع

Bannerji, Himani. 1995. Beyond the ruling category to what actually happens: Notes on James Mill›s historiography in The History of British India. In Knowledge, experience, and ruling relations, ed. Marie Campbell and Ann Manicom. Toronto: University of Toronto Press.

Cheney, Jim. 1989. Postmodern environmental ethics: Ethics as bioregional narrative. Environmental Ethics 11(2): 11734-.

Code, Lorraine. 1995. Rhetorical spaces: Essays on (gendered) locations. New York: Routledge.

______, 1996. What is natural about epistemology naturalized? American Philosophical Quarterly 33 (I): 122-.

Feyerabend, Paul. 1987. Notes on Relativism. In Farewell to reason. London: Verso.

Foucault, Michel. 1978. The history of sexuality, vol. 1. Trans. Robert Hurley. New York: Pantheon.

Grimshaw, Jean. 1986. Philosophy and feminist thinking. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Heldke, Lisa. 1992. Foodmaking as a thoughtful practice. In Cooking, eating, thinking: Transformative philosophies of food, ed. Deane W. Curtin and Lisa M. Heldke. Bloomington: Indiana University Press.

Kim, Jaegwon. 1994. What is «naturalized epistemology»? In Naturalising epistemology, ed. Hilary Kornblith. Cambridge: MIT Press.

Kornblith, Hilary. 1990. The naturalistic project in epistemology. Paper presented to the American Philosophical Association Pacific Division conference, March 1990.

ed. 1994. Naturalising epistemology. Cambridge: MIT Press.

P. 79 Lovibond, Sabina. 1989. Feminism and postmodernism. New Left Review 178: 528-.

Mohanty, Chandra Talpade. 1997. Women workers and capitalist scripts: Ideologies of domination, common interests, and the politics of solidarity. In Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures, ed. M. Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty. New York: Routledge.

Novick, Peter. 1988. That noble dream: The «objectivity» question and the American historical profession. Cambridge: Cambridge University Press.

Schutte, Ofelia. 1998. Cultural alterity: Cross-cultural communication and feminist thought in North-South contexts. Hypatia 13(2): 5372-.

Shrage, Laurie. 1994. Moral dilemmas of feminism: Prostitution, adultery, and abortion. New York: Routledge.

الفصل الخامس

Anzaldúa, Gloria. 1987. Borderlands/La frontera: The new mestizi. San Francisco: Aunt Lute Books.

Appiah, Kwame Anthony. 1992. In my father's house: Africa in the philosophy of culture. New York: Oxford University Press.

Bloom, Allan. 1987. The closing of the American mind. New York: Simon and Schuster.

Bunch, Charlotte. 1994. Strengthening human rights of women. In World conference on human rights Vienna 1993: The contributions of NGOs reports and documents, ed. Manfred Nowak. Vienna: Manzsche Verlags und Universitatshuchhandlung.

Code, Lorraine. 1998. How to think globally: Stretching the limits of imagination. Hypatia 13(2): 7385-.

Daly, Mary. 1978. Indian suttee: The ultimate consummation of marriage. In Gyn/Ecoloy: The MetaEthics of radical feminism. Boston: Beacon Press.

Hasan,Zoya,ed.1994.Forging identities: gender,communities and the state in India. Boulder CO: Westview Press.

Hawley, John Stratton, ed. 1994. Sati, the blessing and the curse. New York: Oxford University Press.

hooks, bell. 1981. Feminist theory: From margin to center. Boston: South End Press.

Howard, Rhoda. 1993. Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community. Human Rights Quarterly 15:31538-.

Jaggar, Alison. 1998. Globalizing Feminist Ethics, Hypatia 13(2): 731-.

Kipling, Rudyard. 1944. The Ballad of East and West. In Rudyard Kipling`s verse, New York: Doubleday.

Kiss, Elizabeth. 1997. Alchemy or fool's gold: Assessing feminist doubts about rights. In Reconstructing political theory: Feminist perspectives, ed. Mary Lyndon Shanley and Uma Narayan. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Koso-Thomas, Olayinka. 1987. The circumcision of women: A strategy for eradication. London: Zed Books.

Kumar, Radha. 1994. Identity politics and the contemporary Indian feminist movement. In Identity politics and women: Cultural reassertions and feminisms in international perspective, ed. Valentine Moghadam. Boulder CO: Westview Press.

Lange, Lynda. N.d. Burnt offerings to rationality: A feminist reading of the construction of indigenous peoples in Enrique Dussels theory of modernity. Hypatia 13(3).

Lugones, Maria C., and Elizabeth V. Spelman. 1983. Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism, and the demand for «The Woman's Voice» Women's Studies International Forum, 6(6): 57381-.

Mani, Lata. 1987. Contentious traditions: The debate on SATI in Colonial India. Cultural Critique Fall: 1956-.

Mayer, Ann Elizabeth. 1995. Islam and human rights: Tradition and politics. Boulder CO: Westview Press.

Mazumdar, Sucheta. 1994. Moving away from a secular vision? Women, nation, and the cultural construction of Hindu India. In Identity politics and women: Cultural

reassertions and /eminisms in international perspective, ed. Valentine Moghadam. Boulder CO: Westview Press.

P. 100 Mohanty, Chandra Talpade. 1991. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Third World women and the politics of feminism, ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press.

Narayan, Uma. 1993. What do rights have to do with it7: Reflections on what distinguishes «traditional non-Western» frameworks from contemporary rights-based systems. Journal of Social Philosophy 24(2): 18699-.

1995 .— — — —. Eating cultures: Incorporation, identity and «Indian food.» Social Identities 1(1): 6388-.

1997 .— — — —. Dislocating cultures: Identities, traditions and Third World feminism. NewYork: Routledge.

Nussbaum, Martha C. 1995. Human capabilities, Female human beings. In Women,Culture and Development, ed. Martha Nussbaum and Jonathan Glover. Oxford:Clarendon Press.

Nussbaum Martha C. and Jonathan Glover, eds. 1995. Women, culture and development. Oxford: Clarendon Press.

Okin, Susan Moller. 1998. Feminism, women's human rights, and cultural differences. Hypatia 13(2): 3252-.

Oldenburg, Veena Talwar. 1994. The continuing invention of the Sati tradition. In Sati, the blessing and the curse, ed. John Stratton Hawley. New York: Oxford University Press.

Pollis, Adamanria and Peter Schwab. 1979. Human rights: cultural and ideological perspectives. New York: Praeger.

Schlesinger, Arthur M. Jr. 1992. The disuniting of America: Reflections on a multicultural society. New York: W.W Norton.

Schutte, Ofelia. 1998. Cultural alterity: Cross-cultural communication and feminist thought in North-South contexts. Hypatia 13(2): 5372-.

الفصل السادس

Arendt, Hannah. 1978. The life of the mind. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Code, Lorraine. 1987. Epistemic responsibility. Hanover and London: University Press of New England for Brown University Press.

1991. What can she know?: Feminist theory and the construction of knowledge. Ithaca: Cornell University Press.

Harding, Sandra. 1986. The science question in feminism. Ithaca: Cornell University Press.

1991. Whose Science? Whose Knowledge? Thinking From Women's Lives. Ithaca: Cornell University Press.

Keller, Evelyn Fox. 1985. Reflections on gender and science. New Haven: Yale University Press.

1992. Secrets of life/Secrets of death: Essays on language, gender and science. NewYork: Routledge.

Longino, Helen. 1990. Science as social knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry. Princeton: Princeton University Press.

الفصل السابع

Alexander, M. Jacqui, and Chandra Talpade Mohanty, eds. 1997. Femmist genealogies, colonial legacies, democratic futures. New York: Routledge.

Alexander, M. Jacqui, and Chandra Talpade Mohanty. 1997. Introduction: Genealogies, legacies, movements. In Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures. See Alexander and Mohanty 1997.

Anzaldúa, Gloria. 1988. Tlilli, tlapalli: The path of the red and black ink. In Multicultural literacy: Opening the American mind, ed. Rick Simonson and Scott Walker. Saint Paul, MN: Graywolf Press.

—————. 1990a. How to tame a wild tongue. In Marginalization and contemporary cultures, ed. Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh Minh-ha, and Comel West. Cambridge: New Museum of Contemporary Art and Massachusetts Institute of Technology.

—————. 1990b. La conciencia de la mestiza: Towards a new consciousness. In Making face, making soul hacienda caras: Creative and critical perspectives by feminists of color, ed. Gloria Anzaldua. San Francisco: Aunt Lute Books.

Arendt, Hannah. 1968 [1954]. Between past and future: Eight exercises in political thought. New York: Penguin.

Canning, Kathleen. 1994. Feminist history after the linguistic turn: Historicizing discourse and experience. Signs 19(2): 368-404.

Delany, Samuel. 1988. The motion of light in water: Sex and science fiction writing in the East Village, 1957-1965. New York: Arbor House.

Haraway, Donna. 1988. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. Feminist Studies 14: 575-99.

Harding, Sandra. 1991. Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives. New York: Cornell University Press.

Hennessy, Rosemary. 1993a. Materialist feminism and the politics of discourse. New York: Routledge.

—————. 1993h. Women's lives/feminist knowledge: Feminist standpoint as ideology critique. Hypathia 8(1): 14-34.

Mohanty, Chandra Talpade. 1982. Feminist encounters: Locating the politics of experience. Copyright 1: 30-44.

———. 1991a. Cartographies of struggle: Third World women and the politics of feminism. Introduction to Third World women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres. 1991.

———. 1991b. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Third World women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres. 1991.

———. 1997. Women workers and capitalist scripts: Ideologies of domination, common interests, and the politics of solidarity. In Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures. See Alexander and Mohanty 1997.

Mohanty, Chandra, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds. 1991. Third World women and the politics of feminism. Bloomington: Indiana University Press.

Moya, Paula. 1997. Postmodernism, "realism," and the politics of identity: Cherrie Moraga and Chicana feminism. In Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures. See Alexander and Mohanty 1997.

Scott, Joan Wallach. 1987. A reply to criticism. International Labor and Workmg Class History 32: 39-45.

———. 1988. Gender and the politics of history. New York: Columbia University Press.

———. 1991. The Evidence of experience. Critical Inquiry 17: 773-97.

Smith, Dorothy. 1987. The everyday world as problematic: A feminist sociology. Boston: Northeastern University Press.

Stansell, Christine. 1987. A response to Joan Scott. International Labor and Working Class History 32: 24-29.

Taylor, Carole Anne. 1993. Positioning subjects and objects: Agency, narration, relationality. Hypatia 8(1): 55-80.

Tilly. Louise. 1989. Gender, women's history, and social history. Social Science History 13:439-62.

Varikas, Eleni. 1995. Gender, experience, and subjectivity: The Tilly-Scott disagreement. New Left Review 211: 89-101.

Weed, Elizabeth. 1989. Introduction: Terms of reference. In Coming to terms: Feminism, theory, politics, esd. Elizabeth Weed. New York: Routledge.

الفصل الثامن

Alarcón, Norma. 1989. Traductora, traidora: A paradigmatic figure of Chicana feminism. Cultural Critique 13(Fall): 57-87.

—————. 1990a. Chicana's feminism: In the tracks of the "the" native woman. Cultural Studies 4(3): 248-56.

—————. 1990b. The theoretical subject(s) of "This bridge called my back" and Anglo-American feminism. In Making face, Making soul/Haciendo Coras/Creative and critical perspectives by women of Color. See Anzaldúa 1990.

—————. 1996. Conjugating subjects in the age of multiculturalism. In Mapping multi-culturalism, ed. Avery F. Gordon and Christopher Newfield. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Alarcón, Norma, Rafaela Castro, Emma Pérez, Beatríz Pesquera, Adaljiza Sosa Riddell, and Patricia Zavella, eds. 1993. Chicana critical issues. Berkeley: Third Woman Press.

Almaguer, Tomás. 1971. Toward the study of Chicano colonialism. Aztlán: Chicano Journal of the Social Sciences and Arts 2(2): 7-21.

—————. 1991. Chicano men: A cartography of homosexual identity and behavior-differences: A Journal of Feminist Cultural Studies 3(2): 75-100.

—————. 1994. Racial fault lines: The historical origins of white supremacy in California. Berkeley: University of California Press.

Anzaldúa, Gloria. 1981. La prieta. In This bridge called my back: Writings by radical women of color. See Moraga and Anzaldúa 1981.

—————. 1987. Borderlands/la Frontera: The new mestiza. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Anzaldúa, Gloria, ed. 1990. Making face, making soul/ Haciendo coras/Creative and critical perspectives by women of Color. San Francisco: Aunt Lute Books.

P. 150 Arce, Carlos H., Edward Murguía, and W. Parker Frisbie. 1987. Phenotype and life chances among Chicanos. Hispanic Journal of Behavioral Sciences 9: 19-32.

Baca, Judith. 1990. World wall: A vision of the future without fear. Frontiers 14(2): 81-5.

—————. 1993. Uprising of the mujeres. In Chicana critical issues. See Alarcón et al. 1993.

Baca Zinn, Maxine. 1975. Political familism: Toward sex role equality in Chicano families. Aztlán 6(1): 13-26.

Brown, Wendy. 1992. Finding the man in the state. Feminist Studies 18(1): 7-34.

Broyles, Yolanda Julia. 1986. Women in El Teatro Campesino: ^Apoco estaba molacha la virgen de Guadalupe? In Chicana Voices: Intersections of Class, Race and Gender, ed. Ricardo Romo. Austin: Center for Mexican-American Studies, University of Texas.

—————. 1989. Toward a re-vision of Chicano theater history: The women of El Teatro Campesino. In Making a spectacle: Feminist essays on contemporary women's theater, ed. Linda Hart. Ann Arbor: University of Michigan Press.

—————. 1994. El Teatro Campesino: Theater in the Chicano movement. Austin: University of Texas Press.

Cantú, Norma Elia. 1995. Canícula: Snapshots of a girlhood en la frontera. Albuquerque: University of New Mexico Pres.

Castañeda, Antonia I. 1990. The political economy of nineteenth-century stereotypes of californians. In Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history. See Del Castillo 1990.

Castillo, Ana. 1992. The Mixquiahuala letters. New York: Doubleday.

—————. 1995. Massacre of the dreamers. New York: Plume Book.

Castillo, Ana, ed. 1996. Goddess of the Americas/ La Diosa de las Americos; Writings on the virgin ofGuadalupe. New York: Riverhead Books.

Cervantes, Loma Dee. 1981. Emplumada. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Chabram-Dernersesian, Angie. 1996. The Spanish cólon-ialista narrative: Their prospectus for us in 1992. In Mapping Multiculturalism, eds. Avery F. Gordon and Christopher Newfield. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chavez, Linda. 1991. Out of the barrio: Toward a new politics of Hispanic assimilation. New York: Basic Books.

Cisneros, Sandra. 1991. Woman hollering creek and other stories. New York: Random House.

—————. 1994. Loose woman. New York: Alfred A. Knopf.

Collins, Patricia Hill. 1991. Black feminist thought/ Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. New York: Routledge.

Córdova, Teresa. 1994. The emergent writings of twenty years of Chicana feminist struggles: Roots and resistance. In The handbook of Hispanic cultures in the United States, ed. Félix Padilla. Houston: Arte Público Press.

Cotera, Marta. 1977. Chicana feminism. Austin, Texas: Information Systems Development.

Cuadraz, Gloria Holguín. 1997. Chicana/o generations and the Horatio Alger myth. Thought and Action; NEA Journal of Higher Education, 13(1): 103 -120.

Cuadraz, Gloria Holguín, and Jennifer Pierce. 1994. From scholarship girls to scholarship women: Surviving the contradictions of class and race in academe. Explorations in Ethnic Studies 17(1): 1 -23.

Davis, Angela, and Elizabeth Martínez. 1994. Coalition building among people of color. Inscriptions 7: 42-53.

P. 151 De la Torre, Adela, and Beatríz M. Pesquera, eds. 1993. Building with our hands: New directions in Chicana studies. Berkeley: University of California Press.

Del Castillo, Adelaida, ed. 1990. Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history. Encino, CA: Floricanto Press.

Espín, Oliva M. 1984. Cultural and historical influences on sexuality in Hispanic/Latin women. In Pleasure and danger: Exploring female sexuality, ed. C.irol S. Vance. London: Routledge and Kegan Paul.

Fernández, R. 1994. Abriendo-caminos in the brotherland: Chicanea writers respond to the ideology of literary nationalism. Frontiers—A Journal of Women's Studies 14(2): 23-50.

Fine, Michelle. 1997. Witnessing whiteness. In Off white: Readings on race, power, and society, eds. Michelle Fine, Lois Weis, Linda C. Powell, and Mun Wong. New York: Routledge.

Forbes, Jack. 1968. Race and color in Mexican-American problems. Journal of Human Relations 16(1): 55-68.

Frankenberg, Ruth. 1993. White women, race matters: The social construction of whiteness. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fregoso, Rosa Linda. 1993. The mother motif in La Bamba and Boulevard Nights. In Building with our hands: New directions in Chicana studies. See De la Torre and Pesquera 1993.

García, Alma. 1989. The development of Chicana feminist discourse, 1970-1980. Gender and Society 3(2): 217-38.

García, Alma, ed. 1997. Chicana feminist thought. The basic historical writings. New York: Routledge.

García, Chris F. 1973. Political socialisation of Chicano children: A comparative study with Anglos in California schools. New York: Praeger Press.

Caspar de Alba, Alicia. 1998. The politics of location of the tenth muse of America: An interview with Sor Juana Ines de la Cruz. In Living Chicana theory. See Trujill 1998.

González, Jennifer A., and Michelle Habell-Pallan. 1994. Heteroiopias and shared methods of resistance: Navigating social spaces and spaces of identity. Inscriptions 7:80-104.

González, María R. 1990. El embrín nacionalista visto a través de la obra de Sor juana Inés de la Cruz. In Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history. See Del Castillo 1990.

Gómez, Alma, Cherríe Moraga, and Romo-Carmona, Mariana, eds. 1983. Cuentos: Stories try Latinos. New York: Kitchen Table Women of Color Press.

Guerin-Gonzalez, Camille. 1994. Mexican workers and American dreams: Immigration, repatriation, and California farm labor, 1900-1930. New Brunswick: Rutgers University Press.

Gutiérrrez, Ramòn A. 1993. Community, patriarchy and individualism: The politics of Chicano history and the dream of equality. American Quarterly 45(1): 44-72.

Herrera, Hayden. 1983. Fnda; A biography of Frida Kahlo. New York: Harper and Row.

Hurtado. Aída. 1989. reflections on white feminism: A perspective from a woman of Color. In Social and render boundaries in the United States, ed. Sucheng Chan. Lewiston: Edwin Mellen Press.

————. 1996a. The color of privilege: Three blasphemies on race and feminism. Ann Arbor: University of Michigan Press.

P.152 ——. 1996b. Strategic suspensions: Feminists of Color

theorize the production of knowledge. In Knowledge, difference, and power: Essays inspired by women s ways of knowing, ed. Nancy Rule Goldberger, jill Mattuck Tarule, Biythe McVicker Clin-chy, and Mary Field Belenky. New York: Basic Books.

——. 1998a. The Trickster's play: Whiteness in the subordination and liberation process. In Theorizing race and ethnicity , eds. Rodolfo D. Torres and Louis F. Miron. Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

——.1998b.The politics of sexuality in the gender subordination of Chicanas. InLiving Chicana theory. See Trujillo 1998.

Klahn, Norma. 1994. Writing the border: The languages and limits of representation. Journal of Latin American Cultural Studies 3(1-2): 29-55.

Lamphere, Louise, Patricia Zavella, Felipe González, with Peter B. Evan. 1993. Sunbelt working mothers: Reconciling family and factory. Ithaca: Cornell University Press.

Limón, José E. 1990. La Llorona, the third legend of greater Mexico: Cultural symbols, women, and the political unconscious. In Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history. See Del Castillo 1990.

López, David, and Yen Espiritu. 1990. Panethnicity in the United States: A theoretical framework. Ethnic and Racial Studies 13(2): 198-224.

Lugones, María C. 1990. Playfulness, "word"-travelling and loving perception. In Making face, making soul/Hacienda Coras/Creative and critical perspectives by women of Color. See Anzaldúa 1990.

MacKinnon, Catherine A. 1982. Feminism, Marxism, method, and the state: An agenda for theory. Signs: Journal of Women in Culture and Society 7(31): 515-44. Martínez, Elizabeth. 1989. That old (white) male magic. Z Magazine 27(8): 48-52.

Mclntosh, Peggy. 1992. White privilege and male privilege: A personal account of coming to see correspondences through work

in women's studies. In Race, class, and gender, ed. Margaret L. Andersen and Patricia Hill Collins. Belmont:Wadsworth.

Méndez-Negrete, Josephine. 1995. ... "Es lo que haces!": A sociohistorical analysis of relational leadership in a Chicano/ Latino community. Ph.D. diss., Sociology Department, University of California, Santa Cruz.

Mora, Magdalena, and Adelaida R. Del Castillo. 1980. Mexican women in the United States: Struggles past and present. Los Angeles: Chicano Studies Research Center, University of California.

Mora, Pat. 1993. Nepantla: Essays from the land in the middle. Albuquerque: University of New Mexico Press.

—————. 1996. Coatlicue's rules: Advice from an Aztec goddess. In Goddess of the AmericasL/ La Diosa de las Americas: Writings on the virgin of Guadalupe. See Castillo 1996.

—————. 1997. House of houses. Boston: Beacon Press.

Moraga, Cherríe. 1983. Loving in the war years: Lo que nunca pasó por sus labios. Boston: South End Press.

Moraga, Cherríe, and Gloria Anzaldúa, eds. 1981. This bridge called my back: Writings by radical women of color. Watertown, MA: Persephone Press.

Neumaier, Diane. 1990. Judy Baca: Our people are the internal exiles, (from an

interview with the Chicana muralist Judy Baca). In Making face, making soul/Haciendo ccras/Creative and critical perspectives by women of Color. See

Anzaldúa 1990.

P. 153 Nieto, Consuelo. 1974. The Chicana and the women's rights movement: A perspective. Civil Rights Digest 6(3): 36-42.

Nieto-Gómez, Anna. 1974. La feminista. Encuentro Femenil 1(2): 34-37.

Ochoa, María, and Teresía Teaiwa, eds. 1994. Enunciating our terms: Women of Color in collaboration and conflict. Inscriptions 7: 1-155.

Ostrander, Susan. 1984. Women of the upper class. Philadelphia: Temple University Press.

Padilla, Félix M. 1985. Latino ethnic consciousness: The case of Mexican Americans and Puerto Ricans in Chicago. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Pardo, Mary. 1990. Mexican American women grassroots community activists: Mothers of East Los Angeles. Frontiers 21 (1): 1 -7.

————. 1991. Creating community: Mexican American women in Eastside Los Angeles. Aztlán 20(1-2): 39-71.

Paz, Octavio. 1985. The labyrinth of solitude. Trans. by Lysander Kemp, Yara Milos, and Rachel Phillips Belash. New York: Grove Press.

Pérez, Emma. 1991. Sexuality and discourse: Notes from a Chicana survivor. In Chicana lesbians: The girls our mothers warned us about. See Trujillo 1991.

————. 1993. Speaking from the margin: Uninvited discourse on sexuality and power. In Building with our hands: New directions in Chicana studies. See De la Torre and Pesquera 1993.

————. 1996. Gulf dreams. Berkeley: Third Woman Press.

————. 1998. Irigaray's female symbolic in the making of Chicana lesbian sio'os y lenguas (sites and discourses). In Living Chicana theory. See Trujillo 1998.

Pesquera, Beatríz M. 1991. "Work gave me a lot of confianza": Chicanas' work commitment and work identity. Aztlán 20(1-2): 97-118.

————. 1997. In the beginning he wouldn't lift even a spoon. In Situated Uves, eds.Louise Lamphere, Helena Ragoné, and Patricia Zavella. New York: Routledge.

Pesquera, Beatríz M., and Denise A. Segura. 1993. "There is no going back": Chicanas and feminism. In Chicana critical issues. See Alarcón et al. 1993.

Quintana, Alvina E. 1989. Challenge and counter-challenge: Chicana literary motifs.

In Social and gender boundaries in the United States, ed. Sucheng Chan. Lewiston:

Edwin Mellen Press.

—————. 1996. Home girls: Chicana literary voices. Philadelphia: Temple University Press.

Romero, Mary. 1992. Maid in the U.S.A. New York: Routledge.

Ruiz, Vicki L. 1987. Cannery women, cannery lives; Mexican Women, unionisation, and the California food processing industry, 1980-1950. Albuquerque: University of New Mexico Press.

—————. 1998. From out of the shadows/Mexican women m twentieth-century America. New York: Oxford University Press.

Saldívar-Hull, Sonia. 1991. Feminism on the border: From gender politics to geopolitics. In Criticism in the borderlands; Studies in Chicano literature, culture, and ideology, eds. Hector Calderón and José David Saldívar. Durham: Duke University Press.

Sánchez, Elba. 1992. Tallos de luna/Moon shoots. Santa Cruz, CA: Moving Parts Press.

Sandoval, Chéla 1990. The struggle within: A report on the 1981 N.W.S.A. conference. In Making Face, Making Soul/ Hociendo Coras/Creative and critical perspectives by women of Color. See Anzaldúa 1990.

—————. 1991. U.S. third world feminism: The theory and method of oppositional consciousness in the postmodern world. Genders 10(Spring): 1-24.

P. 154 —————. 1998. Mestisaje as method: Feminists-of-color challenge the canon. In Living Chicana theory. See Trujillo 1998.

Scott, James C. 1990. Domination and the arts of resistance. New Haven: Yale University Press.

Segura, Denise A. 1994. Inside the work worlds of Chicana and Mexican immigrant

women. In Women of color in U. S. society, eds. Maxine Baca Zinn and Bonnie

Thornton Dill. Philadelphia: Temple University Press.

————. 1997. Chicanas in white collar jobs. "You have to prove yourself more." In Situated lives, ed. Louise Lamphere, Helena Ragoné, and Patricia Zavella. New

York: Routledge.

Segura, Denise A., and Pesquera, Beatríz. 1992. Beyond indifference and antipathy: The Chicana movement and Chicana feminist discourse. Aztlán: A Journal of Chicano

Studies 19(2): 69-93.

Segura, Denise A., and Jennifer L. Pierce. 1993. Chicana/o family structure and gender personality: Chodorow, familism, and psychoanalytic sociology revisited. Signs:

Journal of Women in Culture and Society 19(1): 62-91.

Sifuentes, Alma, and Kim D. Hester Williams. 1994. Private parts: Battling barriers,

forging friendships. Inscriptions 7: 105-22.

Sosa Ridell, Adaljiza. 1993. The bioethics of reproductive technologies: Impacts and implications for Latinas. In Chicana critical issues. See Alarcón et al. 1993.

Steinem, Gloria. 1983. Outrageous acts and everyday rebellions. New York: Holt, Rine-hart, and Winston.

Stembach, Nancy Saporta, Marysa Navarro-Aranguren, Patricia Chuchryk, and Sonia E. Alvarez. 1992. Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bemardo.

Signs: Journal of Women in Culture and Society 17(2): 393-434.

Sturgis, Susanna J. 1988. Class/Act: Beginning a translation from privilege. In Out the other side: Contemporary lesbian writing, eds. Christian McEwan and Sue

O'Sullivan. London: Virago.

Telles, Edward E., and Edward Murguía. 1990. Phenotypic discrimination and income differences among Mexican Americans. Social Science Quarterly 71 (4): 682-93.

— — — —. 1992. The Continuing significance of phenotype. Soda! Science Quarterly 73(1): 120-22.

Trujillo, Caria, ed. 1991. Chicana lesbians: The girls our mothers warned us about. Berkeley, CA: Third Woman Press.

Trujillo, Carla. 1997. Sexual identity and the discontents of difference. In Ethnic and cultural diversity among lesbians and gay men, ed. Beverly Greene. Thousand Oakes: Sage Publications.

— — — —. 1998. Living Chicana theory. Berkeley: Third Woman Press.

Vásquez, Melba J., and Anna M. González. 1981. Sex roles among Chicanos: Stereotypes, challenges, and changes. In Explorations in Chicano psychology, ed. Augustine Baron Jr. New York: Praeger.

Viramontes, Helena María. 1985. The Moths and other stories. Houston: Arte Público Press.

Yarbro-Bejarano, Yvonne. 1985. Chicanas' experience in collective theater Ideology

and form. Women and Performance 2(2): 45-58.

— — — —. 1986. The female subject in Chicano Theater: Sexuality, "race," and class. Theater Journal 38(1): 389-407.

— — — —. 1991. De-constructing the lesbian body: Cherríe Moraga's living in the war years. In Chicana lesbians: The girls our mothers warned us about. See Trujillo 1991.

P. 155 — — — — —. 1994. Gloria Anzaldúas "Borderlands/La frontera": Cultural studies, "difference," and the non-unitary subject. Cultural Critique 28(Fall): 5-28.

Zavella, Patricia. 1987. Women's work and Chicane families: Cannery workers of the Santa Clara Valley. Ithaca: Cornell University Press.

— — — — —. 1994. Reflections on diversity among Chicanas. In Race, eds. Steven Gregory and Roger Sanjek. New Brunswick: Rutgers University Press.

— — — — —. 1997a. Constructing identity with "Chicana" informants. In Situated lives: Gender and culture in everyday life, eds. Louise Lamphere, Helena Ragoné, and Patricia Zavella. New York: Routledge.

— — — — —. 1997b. "Playing with fire": The gendered construction of Chicane/Mexican sexuality. In The gender/ sexuality reader: Culture, history, political economy, eds. Roger N. Lancaster and Micaela di Leonardo. New York: Routledge.



معجم المصطلحات



abolitionism	حركة محو العبودية
absolutism	مطلقية
abstract	مجرد
altruism	الغيرية/ الإيثارية
applied	تطبيقي
approach	مقاربة
analytical	تحليلي
androcentrism	المركزية الذكورية
anti-racist	مضاد للعنصرية
assumption	فرضية
authenticity	أصالة
awareness	الصحوة
black feminism	النسوية السمراء
category	مقولة
cartesian	ديكارتي
centrism	المركزية
civil society	المجتمع المدني

civilization	حضارة
class	طبقة
classism	النزعة الطبقية
code	شفرة/ مدونة
cognitive sciences	العلوم المعرفية
coherence	تساوق
colonial	استعماري
colonialism	استعمارية
communitarian	جماعاتي
community	المجتمع المحلي
competence	كفاءة
concept	مفهوم
conception	تصور
conceptualization	صياغة تصورية
confirmation	تأييد
consciousness-raising	توعية
context	سياق

cross-cultural	عابر- للثقافات
culture	ثقافة
data	معطيات
date rape	الاغتصاب الداجن
decentering	نقض المركزية
decolonizing	نقض الاستعمارية
Deconstructivism	التفكيكية / التقويضية
determinism	الحتمية
discourse	خطاب
dogma	عقيدة جازمة
dogmatism	الإيقانية القطعية/ الاعتقاد المتصلب
double day	اليوم المزدوج
domination	هيمنة
dualism	الثنائية
Duhem-Quine Thesis	أطروحة دوهيم - كواين
emotional labor	الشُغل العاطفي
empirical adequacy	المواءمة التجريبية

empowerment	تمكين
enlightenment	التنوير
equality	مساواة
essence	الماهية
essentialism	الماهوية/ المذهب الماهوي
ethnicity	الإثنية/السلالية
Euro-centrism	المركزية الأوروبية
event	حدث
reductionistic feminism	نسوية اختزالية
experience	خبرة
fact	واقعة
foundationalism	مذهب الأسس/ النزعة الأسسية
function	وظيفة / دالة
gender	جنوسة / نوع
Given	مُسَلم / معطى
Gynephobia	كراهية النساء
heterogeneity	مغايرة

heterosexism	النزوع للجنس الآخر
heterosexuality	الغيرية الجنسية
hierarchy	تراتب هرمي/ هيراركية
holistic view	نظرة كلانية
homosexuality	المثلية الجنسية
Idealism	مثالية / المذهب المثالي
idealization	أَمْثلة
image	صورة
imagination	خيال
intention	نية / قصد
intuition	حدس
Humanism	النزعة الإنسانية
identity	الهوية
image	صورة
incommensurability	لامقايسة
Individualism	النزعة الفردية
insight	استبصار

inner	جواني/ داخلي
intersectionality	التقاطعية
integrative feminism	نسوية تكاملية
lesbian	سحاقية/ مَثلية
liberty	حرية
Liberation theology	لاهوت التحرير
location	موضع
logical construction	البناء المنطقي
logical empiricism	التجريبية المنطقية
logical positivism	الوضعية المنطقية
male gaze	تحديق/ نهم النظرة الذكورية
marginal	هامشي
marginalized	مُهمَش
materialism	المادية
maternalism	النزعة الأمومية
mestizaje	المستيزية
mexicana	مكسيكانة

narration	سرد
narrative	سردية
national	وطني/ قومي
national identity	هوية قومية
Nationalism	نزعة قومية
neocolonialism	استعمارية جديدة
nonquestion-begging	لا تصادر على المطلوب
oppositional consciousness	الوعي المعارض
the other	الآخر
othermother	الأم البديلة
paradigm	باراديم/ نموذج إرشادي
Patriarchy	بطريركية / الأبوية
perspective	منظور
phenomenalism	ظاهرية
political mobilization	تعبئة سياسية
post-colonialism	ما بعد الاستعمارية
post-enlightenment	بعد-التنويرية

poststructuralism	ما بعد- البنيوية
process	عملية / صيرورة
private space	الفضاء الخاص
privilege	الامتياز
protocol sentence	جمل البروتوكول
public space	الفضاء العام
queer Theory	نظرية الشواذ/ الاختلاف
race	العرق/ العنصر
racism	العنصرية
reductionism	ردية/ اختزالية
relation	علاقة
relativism	نسبوية
resignification	إعادة صياغة الدلالة
resistance	المقاومة
rhetoric	بلاغة/ خطاب بياني
revisionism	المراجعية
segregation	التفرقة العنصرية

sexism	التحيز الجنساني
sexual harassment	التحرش الجنسي
sexual objectification	التشيؤ الجنسي
sexuality	جنسانية/ الحياة الجنسية
sisterhood	الأختية
social engineering	الهندسة الاجتماعية
social mobility	الحراك الاجتماعي
social structure	البنية الاجتماعية
solipsism	الأنا وحدية
spontaneous	تلقائي/ عفوي
standpoint	موقف استشرافي
structural gender	الجنوسة البنيوية
structuralism	البنيوية
subaltern	خانعة
subject	ذات
subjectivity	ذاتية
subordination	التبعية

sustainable development	التنمية المستدامة
symbolic gender	الجنوسة الرمزية
theory	نظرية
tolerance	تسامح
tradition	تقاليد
traitor	ناكث
traitorous	مُنَكِث
transmodern	ما – وراء – الحداثي
universalism	كونية / النزعة الكونية
victimhood	الضحوية
virtual	خائلي/ افتراضي
vulnerable	مستضعف
womanhood	النسائية
Womanism	النزعة النسائية



ساندرا هاردنغ

* فيلسوفة أمريكية في الصف الأول من فلاسفة النسوية ومن فلاسفة العلم معا.
* ولدت في العام 1935، وحصلت على الدكتوراه في العام 1973 من جامعة نيويورك.
* كتابها «سؤال العلم في النسوية» (1986) علامة فارقة في امتداد النسوية إلى فلسفة العلم.
* توالت كتبها وأبحاثها، ولاتزال، حول المنهجية العلمية والعلم بعد - الاستعماري ونظرية الموقف الاستشرافي النسوي والتعددية الثقافية في العلم وعلاقة العلم بالقيم وفلسفة التكنولوجيا.
* تبوأت العديد من المواقع الجامعية المرموقة أستاذةً ومديرةً لمراكز وبرامج أبحاث.
* خبيرة ومستشارة لوكالات وهيئات أمريكية ودولية مختلفة في قضايا التنمية والنسوية ومسائل العلم الثقافية والحضارية والمنهجية.
* دارت حول فلسفتها وأعمالها العديد من الأبحاث والرسائل الجامعية في أنحاء مختلفة من العالم.

أوما ناريان

* مفكرة وباحثة نسوية، ولدت بالهند في العام 1958.
* حصلت على شهادتها الجامعية الأولى في الفلسفة من جامعة بومباي، وعلى درجة الماجستير من جامعة بونا في الهند. ثم حصلت على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة روتجرز في نيوجيرسي بالولايات المتحدة في العام 1990.
* تعمل بتدريس الفلسفة في الجامعات الأمريكية، وتهتم في أبحاثها وكتاباتها بالنسوية في العالم الثالث.
* ترفض اعتبار الفلسفة النسوية فلسفة غربية خالصة، وتعمل على استنطاقها في الواقع الهندي خصوصا.

المترجمة في سطور

د. يمنى طريف الخولي

* ولدت في 31 أغسطس 1955.
* أستاذ فلسفة العلوم ومناهج البحث في كلية الآداب بجامعة القاهرة.
* عملت رئيسا لقسم الفلسفة بآداب القاهرة، وزميلا زائرا بمركز الأبحاث الدولي للدراسات اليابانية في كيوتو.
* شاركت بأبحاث فلسفية في العديد من المؤتمرات الدولية والندوات المتخصصة، في القاهرة والكويت ودمشق وبيروت وعمان وكيوتو وتونس والجزائر والرياض وكوالالامبور.
* كتبت عديدا من الأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية في دوريات علمية محكمة، محلية وإقليمية ودولية.
* لها أكثر من عشرين كتابا، بين تأليف وترجمة. ومن مؤلفاتها «فلسفة كارل بوبر»، «فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية»، «الحرية الإنسانية والعلم»، «مشكلة العلوم الإنسانية»، «الطبيعيات في علم الكلام»، «بحوث في تاريخ العلوم عند العرب»، «الوجودية الدينية»، «الزمان في الفلسفة والعلم»، «أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد»، «ركائز في فلسفة السياسة».. وجميعها صدرت في أكثر من طبعة.
* صدر لها عن سلسلة عالم المعرفة مؤلفها «فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول.. الحصاد.. الآفاق الفلسفية» (ديسمبر 2000)، وترجمة كتاب كارل بوبر «أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية» (مايو 2003)، وكتاب ليندا جين شيفرد «أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية» (أغسطس 2006)، والمشاركة في ترجمة كتاب رولان أومنيس «فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله» (أبريل 2008). ومراجعة ترجمة «أخلاقيات العلم» (يونيو 2005).
* حصلت على أكثر من عشر جوائز علمية، آخرها جائزة الدولة للتفوق في العلوم الاجتماعية، والعديد من أوجه التكريم، على رأسها اختيارها شخصية مهرجان القرين الثقافي الثامن عشر.

ليندا مارتن ألكوف

LINDA MARTIN ALCOFF:

أستاذة الفلسفة في جامعة سيراكوس. عملت أولا في فلسفة القارة والإبستمولوجيا والفلسفة النسوية وفلسفة الأعراق. شاركت في تحرير كتاب «الإبستمولوجيات النسوية»، (روتلدج، 1993)، وألفت كتاب «المعرفة الحقيقية: صور جديدة لنظرية التساوق» (كورنيل، 1996)، وحررت كتاب «الإبستمولوجيا: التساؤلات الكبرى. وكتبت ما يزيد على عشرين مقالا في مواضيع تدور حول فوكو والعنف الجنسي وسياسات المعرفة والجنوسة والهوية العرقية، وتعمل في كتاب جديد عنوانه: «الهويات المرئية».

أليسون بيلي

ALISON BAILEY:

أستاذة مشاركة في جامعة إلينوي، حيث تقوم بتدريس الفلسفة ودراسات المرأة. وهي مؤلفة كتاب «الأجيال القادمة والسياسة الإستراتيجية: تقويم أخلاقي لخيارات السياسة النووية» (منشورات الجامعة في أمريكا، 1989)، وعدد من المقالات حول سياسات السلام النسوية والامتيازات والهوية البيضاء. وتتصدى أبحاثها الجارية لمسائل تتعلق ببناء الهويات ذات الامتياز وإمكانيات المقاومة.

دروسيلا ك. باركر

DRUCILLA K. BARKER:

تلقت شهادتها الجامعية الأولى في الفلسفة من جامعة سونوما ستيت، والدكتوراه في الاقتصاد من جامعة إلينوي. وهي من أعضاء هيئة التدريس في جامعة هولينز منذ

العام 1985، حيث تعمل أستاذة مشاركة ومديرة لدراسات المرأة. تشـمل اهتماماتها اقتصاد السياسـة الراديكالية، والإبستمولوجيات النسوية وفلسـفة علم الاقتصاد. وهي عضو مؤسس في الرابطة الدولية لعلم الاقتصاد النسوي. (البريد الإلكتروني: dbarker@hollins.edu).

لورين كود

LORRAINE CODE:

أسـتاذة وباحثة متميزة في قسم الفلسفة بجامعة يورك في تورنتـو، حيث تدرِّس أيضا الفكر السياسـي والاجتماعي ودراسـات المرأة في برامج الدراسـات العليـا. ألفت كتبا منها: «المسؤولية المعرفية» (جامعة براون، 1987)، و«ماذا يمكنها أن تعرف؟ النظرية النسـوية وبناء المعرفة» (كورنل، 1991)، و«الفضـاءات البلاغيـة: مقـالات فـي المواقع المجنوسة» (روتلدج، 1995).

باتريشيا هل كولينز

PATRICIA HILL COLLINS:

تعمـل حاليا أسـتاذة كرسـي تشـارلز فيلبـس تافت لعلم الاجتماع ورئيس قسـم الدراسـات الأفـرو- أمريكية في جامعة سنسـيناتي. وقد حاز أول كتـاب ألفته وهو «فكر النسـوية السـمراء: المعرفة والوعي وسياسـات التمكين» (روتلدج، 1990) العديد مـن الجوائز العلمية. أما كتابها الثانـي «العرق والطبقة والجنوسـة: مختـارات» (والذي شاركت مرجريت أندرسن في تحريره - وادزورث، 1998) فقد صدرت طبعته الثالثة، وينتشـر تدريسه في الصفوف الدراسية بالجامعات في أرجاء الولايات المتحدة الأمريكية. وصدر كتابها «الكلمات المقاتلة: المرأة السوداء والبحث عن العدالة» عن منشورات جامعة مينسوتا العام 1998.

آن إ. كدّ

ANN E. CUDD:

أستاذة الفلسفة المشاركة في جامعة كنساس. تتجه اهتماماتها البحثية والتدريسية نحو نظرية القرار والنسوية والفلسفة الاجتماعية والسياسية وفلسفة علم الاقتصاد. وتعمل الآن في كتاب حول العلل المادية والنفسية للقهر.

(بريدها الإلكتروني: acudd@ukans. edu).

آن فيرغسون

ANN FERGUSON:

فيلسوفة اشتراكية - نسوية، مدير دراسات المرأة وأستاذ الفلسفة في جامعة ماساشوستس في آمهرست. ألفت كتابين في النظرية النسوية هما «الدماء في الجذور: الأمومة والجنسانية والهيمنة الذكورية» (باندورا/ يونيون هايمان، 1989)، وكتاب «الديموقراطية الجنسية: المرأة والقمع والثورة» (ويست - فيو، 1991). تتضمن اهتماماتها النسوية والنظرية السحاقية، والفلسفة السياسية والاجتماعية، وفلسفة الجنسانية والإثنية والعرق والطبقة والجنوسة، والتنمية الدولية، خصوصا في أمريكا اللاتينية وفي الصين.

(بريدها الإلكتروني: ferguson@philos. umass. edu).

ساندرا هاردنغ

Sandra Harding:

أستاذة التربية في جامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس. وهي محررة «الاقتصاد العنصري للعلم: العلم نحو مستقبل ديموقراطي» (ظهر في مكتبة الإنترنت، 1997)، وشاركت في تأليف فصل في تقرير اليونيسكو عن العلم في العالم العام 1996 عنوانه «العلم والتكنولوجيا: البعد

الجنوسـي»(*). صدر لها أخيرا كتاب «هـل العلم متعدد الثقافات؟: مذاهب بعد اسـتعمارية ونسوية وإبستمولوجية» (جامعة إنديانا، 1998).
(بريدها الإلكتروني: sharding@csw.ucla.edu).

آيدا أورتادو
AÍDA HURTADO:

أستاذة علم النفس في جامعة كاليفورنيا - سانتا كروز. تركز أبحاث الأستاذة أورتادو على تأثيرات التبعية في الهوية الاجتماعية، وعلى الإنجاز التعليمي واللغة. من أحدث إصداراتها كتاب «التدخلات الإستراتيجية في التعليم: تمديد مراحل إعـداد اللاتيني واللاتينية»، شـاركت فـي تحريره مـع ر. فجيروا و إ. غارسـيا (جامعة كاليفورنيا)، وكتاب «لـون الامتيازات: ثلاثة أشـكال من التجديف في العرق والنسـوية» (جامعة ميتشجان، 1996).

أليسون م. جاغار
ALISON M. JAGGAR:

أسـتاذة الفلسـفة ودراسـات المرأة بجامعة كولورادو في بولدر. تعمل الآن فـي كتاب عنوانه المبدئي هو «الجنس والحقيقة والقوة: نظرية نسـوية في العقل الأخلاقي». ومقال «عولمة الأخلاقيات النسوية» مأخذ من هذا العمل قيد التكوين.

(*) صـدر «الاقتصاد العنصري للعلـم» أولا في العام 1993. أما تقرير اليونيسـكو فقد ظهر فيما بعد في كتاب تشـاركت هاردنغ مع روبرت فقيروا Figueroa Robert في تحريره وصدر العام 2003 وهو: «العلم والثقافات الأخرى: مسائل في فلسفات العلم والتقانة Science and Other Culture: Issues in Philosophies of Science and Technology. وثمـة معلومات أخرى في نهاية الكتاب عن هذه الفيلسـوفة المتألقة، وفي مايو 2012 نوقشـت رسالة ماجسـتير فـي جامعة القاهرة عن فلسـفة العلم عند سـاندرا هاردنغ من حيـث تأثير ما بعد الاستعمارية في النظرية المنهجية، وأجيزت بامتياز. [المترجمة].

ليندا لانغ
:LYNDA LANGE

تعمل في قسم الفلسفة في جامعة تورنتو. نشرت كتاب «التحيز الجنسي في النظرية الاجتماعية والسياسية: النساء والإنجاب من أفلاطون إلى نيتشه» (جامعة تورنتو، 1979). وتعمل الآن في كتاب عنوانه: «المطالبة بنسوية ديموقراطية» سيصدر عن دار نشر روتلدج. وتقوم بتحرير كتاب «التأويلات النسوية لروسو» ليصدر عن دار نشر بن ستيت، وتتابع العمل في حقوق الإجهاض وفي النقد بعد - الاستعماري للفلسفة.

(بريدها الإلكتروني: Lange@scar.utoronto.ca).

أوما ناريان
:UMA NARAYAN

أستاذة الفلسفة في كلية فاسار. يشمل مجال أبحاثها الفلسفة الاجتماعية والسياسية وفلسفة القانون والأخلاقيات التطبيقية والفلسفة النسوية. من مؤلفاتها كتاب «زعزعة مواقع الثقافات: الهويات والتقاليد والنسوية في العالم الثالث» (روتلدج، 1997)، وشاركت ماري لندون شانلي في تحرير كتاب «إعادة بناء النظرية السياسية: منظورات نسوية» (جامعة بنسلفانيا ستيت، 1997).

(بريدها الإلكتروني: narayan@ibm.net).

أندريه ناي
:ANDREA NYE

أستاذة الفلسفة ودراسات الأديان في جامعة ويسكونسن - وايت ووتر، ومؤلفة العديد من الكتب، ومن أعمالها الفلسفية الحديثة: «فكر روزا لوكسمبورغ وسيمون فيل وهنا آرندت» (روتلدج، 1994)، و«الفلسفة والنسوية: على الحدود» (تووين، 1995).

(بريدها الإلكتروني: nyea@uwwvax.uww.edu).

سوزان مولر أوكين

SUSAN MOLLER OKIN:

أســتاذة كرسي مارتا ســتن ويكس للأخلاقيات في المجتمع بجامعة ستانفورد. ألفت كتابيّ: «النساء في الفكر السياسي الغربي» (فيراجو، 1979)، و«العدالة والجنوسة والأسرة» (بيزك بوكــز، 1989)، والعديد من المقالات حول النظرية النســوية والنظرية السياســية بشــكل عام. وهي منشغلة ببحث الصراع بين الدعاوى التي توضع من أجل الثقافات وبين مطالب المساواة للنســاء، وذلك على مستويات ثلاثة في السياسة العالمية.

أوفيليا شوته

OFELIA SCHUTTE:

أستاذة دراســات المرأة والفلسفة في جامعة ساوث فلوريدا، في جينسفيل، حيث تدرس فلسفة القارة والنسوية والفكر الأمريكــي اللاتيني الاجتماعي. وهي مؤلفة كتاب «ما وراء العدم: نيتشه بغير أقنعة» (جامعة شيكاغو، 1986)، وكتاب «الهوية الثقافية والتحــرر الاجتماعي في الفكر الأمريكي اللاتيني» (جامعة نيويورك، 1993). وتضمنت أعمالها في النسوية المنشورة أخيرا مقالات في مجلة «هيباثيا» (جامعة إنديانا، 1997) وفي «دليل الفلســفة النسوية» (بلاك ول، 1998).

(بريدها الإلكتروني: oschutte@phil.ufl.edu

شاري ستون - مدياتور

SHARI STONE-MEDIATORS:

حصلت أخيرا على شــهادة الدكتوراه. كان موضوع رســالتها يــدور حول هنا آرندت والنظرية النســوية، من أجل بحث العلاقة بين الخبرة والســرد والفكر السياسي. وهي الآن أستاذة الفلسفة في جامعة أوهايو ويزلاين.

مليسا رايت

MELISSA WRIGHT:

أســتاذة مساعدة في الجغرافيا ودراســات المرأة في جامعة جورجيــا . وكانت ســابقا باحثة في جامعـــة أوتونوما في ســيوداد خواريز، ونشرت أبحاثا حول تحديد معالم عملية إنتاج الأشياء وإنتاج البشــر في صناعات ماكيلادورا . أما أبحاثها الراهنة فتعمل على الربط بين الماركســية والنقد النســوي بعد - البنيوي من أجل النظر في تشكيل ذاتيات عالية القيمة وذاتيات معدومة القيمة في المواقع الصناعية متعددة الجنسيات.



سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

1 - الدراسات الإنسانية: تاريخ. فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

4 - الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك). الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية. المترجمة أو المؤلفة. من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته

وأهميتـــه ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترســـل نســـخة مصورة من الكتاب بلغته الأصليـــة، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلســـلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشـــرط. **والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها**. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق ســـيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيســـية عن نشاطه العلمي السابق.

وفـــي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع - المؤلف أو المترجم - تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمســـمائة دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل عشـــرين فلســـا عن الكلمـــة الواحدة في النـــص الأجنبي، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمســـين دينـــارا كويتيا مقابل تقـــديم المخطوطـــة - المؤلفـة والمترجمـة - من نسختين مطبوعتين.



صدر عن هذه السلســـلة

١ـ الحضارة	تأليف: د/ حسين مؤنس	ينـاير ١٩٧٨
٢ـ اتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف: د/ إحسان عباس	فبراير ١٩٧٨
٣ـ التفكير العلمي	تأليف: د/ فؤاد زكريا	مارس ١٩٧٨
٤ـ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف: / أحمد عبدالرحيم مصطفى	أبريـل ١٩٧٨
٥ـ العلم ومشكلات الإنسان المعاصر	تأليف: د/ زهير الكرمي	مايـو ١٩٧٨
٦ـ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف: د/ عزت حجازي	يونيـو ١٩٧٨
٧ـ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف: / محمد عزيز شكري	يولـيو ١٩٧٨
٨ـ تراث الإسلام (الجزء الأول)	ترجمة: د/ زهير السمهوري تحقيق وتعليق: د/ شاكر مصطفى مراجعة: د/ فؤاد زكريا	أغسطس ١٩٧٨
٩ـ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف: د/ نايف خرما	سبتمبر ١٩٧٨
١٠ـ جحا العربي	تأليف: د/ محمد رجب النجار	أكتوبر ١٩٧٨
١١ـ تراث الإسلام (الجزء الثاني)	ترجمة: { د/ حسين مؤنس د/ إحسان العمد } مراجعة: د/ فؤاد زكريا	نوفمبر ١٩٧٨
١٢ـ تراث الإسلام (الجزء الثالث)	ترجمة: { د. حسين مؤنس د/ إحسان العمد } مراجعة: د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٧٨
١٣ـ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف: د/ أنور عبدالعليم	ينايـر ١٩٧٩
١٤ـ جمالية الفن العربي	تأليف : د/ عفيف بهنسي	فبراير ١٩٧٩
١٥ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف: د/ عبدالمحسن صالح	مارس ١٩٧٩
١٦ـ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف: د/ محمود عبدالفضيل	أبـريل ١٩٧٩
١٧ـ الكون والثقوب السوداء	إعداد: رؤوف وصفي مراجعة: د/ زهير الكرمي	مـايـو ١٩٧٩
١٨ـ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة: د/ علي أحمد محمود مراجعة: { د/ شوقي السكري د/ علي الراعي }	يونيـو ١٩٧٩
١٩ـ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف : سعد أردش	يولـيو ١٩٧٩

٢٠ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	ترجمة: حسن سعيد الكرمي مراجعة: صدقي حطاب	أغسطس ١٩٧٩
٢١ـ مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف : د/ محمد على الفرا	سبتمبر ١٩٧٩
٢٢ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف : { رشيد الحمد د/ محمد سعيد صباريني	أكتوبر ١٩٧٩
٢٣ـ الرق	تأليف: د/ عبدالسلام الترمانيني	نوفمبر ١٩٧٩
٢٤ـ الإبداع في الفن والعلم	تأليف: د/ حسن أحمد عيسى	ديسمبر ١٩٧٩
٢٥ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف: د/ علي الراعي	ينـاير ١٩٨٠
٢٦ـ مصر وفلسطين	تأليف: د/ عواطف عبدالرحمن	فبرايـر ١٩٨٠
٢٧ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف: د/ عبدالستار ابراهيم	مارس ١٩٨٠
٢٨ـ أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة: شوقي جلال	أبريـل ١٩٨٠
٢٩ـ العرب والتحدي	تأليف: د/ محمد عماره	مـايــو ١٩٨٠
٣٠ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف: د/ عزت قرني	يونيـو ١٩٨٠
٣١ـ الموشحات الأندلسية	تأليف: د/ محمد زكريا عناني	يوليـو ١٩٨٠
٣٢ـ تكنولوجيا السلوك الإنساني	ترجمة: د/ عبدالقادر يوسف مراجعة: د/ رجا الدريني	أغسطس ١٩٨٠
٣٣ـ الإنسان والثروات المعدنية	تأليف: د/ محمد فتحي عوض اللّٰه	سبتمبر ١٩٨٠
٣٤ـ قضايا أفريقية	تأليف: د/ محمد عبدالغني سعودي	أكتوبر ١٩٨٠
٣٥ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ـ ١٩٧٠)	تأليف: د/ محمد جابر الأنصاري	نوفمبر ١٩٨٠
٣٦ـ الحب في التراث العربي	تأليف: د/ محمد حسن عبد اللّٰه	ديسمبر ١٩٨٠
٣٧ـ المساجد	تأليف: د/ حسين مؤنس	ينايــر ١٩٨١
٣٨ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف: د/ سعود يوسف عياش	فبرايـر ١٩٨١
٣٩ـ ارتقاء الإنسان	ترجمة: د/ موفق شخاشيرو مراجعة: د/ زهير الكرمي	مارس ١٩٨١
٤٠ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف: د/ مكارم الغمري	أبـريل ١٩٨١
٤١ـ الشعر في السودان	تأليف: د/ عبده بدوي	مـايــو ١٩٨١
٤٢ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية	تأليف: د/ علي خليفة الكواري	يونيـو ١٩٨١
٤٣ ـ الإسلام في الصين	تأليف: فهمي هويدي	يولـيو ١٩٨١
٤٤ ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع	تأليف: د. عبد الباسط عبد المعطي	أغسطس ١٩٨١

٤٥ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي	تأليف: د/ محمد رجب النجار	سبتمبر ١٩٨١
٤٦ـ دعوة إلى الموسيقا	تأليف: د/ يوسف السيسي	أكتوبر ١٩٨١
٤٧ـ فكرة القانون	ترجمة: سليم الصويص مراجعة: سليم بسيسو	نوفمبر ١٩٨١
٤٨ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان	تأليف: د/ عبدالمحسن صالح	ديسمبر ١٩٨١
٤٩ـ صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي	تأليف: صلاح الدين حافظ	يناير ١٩٨٢
٥٠ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية	تأليف: د/ محمد عبدالسلام	فبراير ١٩٨٢
٥١ـ السينما في الوطن العربي	تأليف: جان ألكسان	مارس ١٩٨٢
٥٢ـ النفط والعلاقات الدولية	تأليف: د/ محمد الرميحي	أبريل ١٩٨٢
٥٣ـ البدائية	ترجمة: د/ محمد عصفور	مايو ١٩٨٢
٥٤ـ الحشرات الناقلة للأمراض	تأليف: د/ جليل أبو الحب	يونيو ١٩٨٢
٥٥ـ العالم بعد مائتي عام	ترجمة: شوقي جلال	يوليو ١٩٨٢
٥٦ـ الإدمان	تأليف: د/ عادل الدمرداش	أغسطس ١٩٨٢
٥٧ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية	تأليف: د/ أسامة عبدالرحمن	سبتمبر ١٩٨٢
٥٨ـ الوجودية	ترجمة: د/ إمام عبدالفتاح	أكتوبر ١٩٨٢
٥٩ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا	تأليف: د/ انطونيوس كرم	نوفمبر ١٩٨٢
٦٠ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول)	تأليف: د/ عبدالوهاب المسيري	ديسمبر ١٩٨٢
٦١ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني)	تأليف: د/ عبدالوهاب المسيري	يناير ١٩٨٣
٦٢ـ حكمة الغرب (الجزء الأول)	ترجمة: د/ فؤاد زكريا	فبراير ١٩٨٣
٦٣ـ الإسلام والاقتصاد	تأليف: د/ عبدالهادي علي النجار	مارس ١٩٨٣
٦٤ـ صناعة الجوع (خرافة الندرة)	ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد	إبريل ١٩٨٣
٦٥ـ مدخل إلى تاريخ الموسيقا المغربية	تأليف: عبدالعزيز بن عبد الجليل	مايو ١٩٨٣
٦٦ـ الإسلام والشعر	تأليف: د/ سامي مكي العاني	يونيو ١٩٨٣
٦٧ـ بنو الإنسان	ترجمة: زهير الكرمي	يوليو ١٩٨٣
٦٨ـ الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية	تأليف: د/ محمد موفاكو	أغسطس ١٩٨٣
٦٩ـ ظاهرة العلم الحديث	تأليف: د/ عبدالله العمر	سبتمبر ١٩٨٣
٧٠ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (القسم الأول)	ترجمة: د/ علي حسين حجاج مراجعة: د/ عطيه محمود هنا	أكتوبر ١٩٨٣
٧١ـ الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي	تأليف: د/ عبدالمالك خلف التميمي	نوفمبر ١٩٨٣
٧٢ـ حكمة الغرب (الجزء الثاني)	ترجمة: د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٨٣

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٧٣ـ التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي	تأليف: د / مجيد مسعود	يناير ١٩٨٤
٧٤ـ مشاريع الاستيطان اليهودي	تأليف: أمين عبدالله محمود	فبراير ١٩٨٤
٧٥ـ التصوير والحياة	تأليف: د / محمد نبهان سويلم	مارس ١٩٨٤
٧٦ـ الموت في الفكر الغربي	ترجمة: كامل يوسف حسين مراجعة: د / إمام عبدالفتاح	أبريل ١٩٨٤
٧٧ـ الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا	تأليف: د / أحمد عتمان	مايو ١٩٨٤
٧٨ـ قضايا التبعية الإعلامية والثقافية	تأليف: د/ عواطف عبدالرحمن	يونيو ١٩٨٤
٧٩ـ مفاهيم قرآنية	تأليف: د / محمد أحمد خلف الله	يوليو ١٩٨٤
٨٠ـ الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام)	تأليف: د / عبدالسلام الترمانيني	أغسطس ١٩٨٤
٨١ ـ الأدب اليوغسلافي المعاصر	تأليف: د / جمال الدين سيد محمد	سبتمبر ١٩٨٤
٨٢ ـ تشكيل العقل الحديث	ترجمة: شوقي جلال مراجعة: صدقي حطاب	أكتوبر ١٩٨٤
٨٣ ـ البيولوجيا ومصير الإنسان	تأليف: د / سعيد الحفار	نوفمبر ١٩٨٤
٨٤ ـ المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية	تأليف: د / رمزي زكي	ديسمبر ١٩٨٤
٨٥ ـ دول مجلس التعاون الخليجي ومستويات العمل الدولية	تأليف: د / بدرية العوضي	يناير ١٩٨٥
٨٦ ـ الإنسان وعلم النفس	تأليف: د / عبدالستار إبراهيم	فبراير ١٩٨٥
٨٧ ـ في تراثنا العربي الإسلامي	تأليف: د / توفيق الطويل	مارس ١٩٨٥
٨٨ ـ الميكروبات والإنسان	ترجمة: د / عزت شعلان مراجعة: د/ عبدالرزاق العدواني، د/ سمير رضوان	أبريل ١٩٨٥
٨٩ ـ الإسلام وحقوق الإنسان	تأليف: د/ محمد عماره	مايو ١٩٨٥
٩٠ ـ الغرب والعالم (القسم الأول)	تأليف: كافين رايلي ترجمة: د/ عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي مراجعة: د / فؤاد زكريا	يونيو ١٩٨٥
٩١ ـ تربية اليسر وتخلف التنمية	تأليف: د / عبدالعزيز الجلال	يوليو ١٩٨٥
٩٢ ـ عقول المستقبل	ترجمة: د / لطفي فطيم	أغسطس ١٩٨٥
٩٣ ـ لغة الكيمياء عند الكائنات الحية	تأليف: د / أحمد مدحت إسلام	سبتمبر ١٩٨٥
٩٤ ـ النظام الإعلامي الجديد	تأليف: د / مصطفى المصمودي	أكتوبر ١٩٨٥

٩٥ ـ تغيّر العالم	تأليف: د/ أنور عبدالملك	نوفمبر ١٩٨٥
٩٦ ـ الصهيونية غير اليهودية	تأليف: ريجينا الشريف ترجمة: أحمد عبدالله عبدالعزيز	ديسمبر ١٩٨٥
٩٧ ـ الغرب والعالم (القسم الثاني)	تأليف: كافين رايلي ترجمة: { د/ عبدالوهاب المسيري د/ هدى حجازي مراجعة: د/ فؤاد زكريا	يناير ١٩٨٦
٩٨ ـ قصة الأنثروبولوجيا	تأليف: د/ حسين فهيم	فبراير ١٩٨٦
٩٩ ـ الأطفال مرآة المجتمع	تأليف: د/ محمد عماد الدين إسماعيل	مارس ١٩٨٦
١٠٠ ـ الوراثة والإنسان	تأليف: د/ محمد علي الربيعي	أبريل ١٩٨٦
١٠١ ـ الأدب في البرازيل	تأليف: د/ شاكر مصطفى	مايو ١٩٨٦
١٠٢ ـ الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية	تأليف: د/ رشاد الشامي	يونيو ١٩٨٦
١٠٣ ـ التنمية في دول مجلس التعاون	تأليف: د/ محمد توفيق صادق	يوليو ١٩٨٦
١٠٤ ـ العالم الثالث وتحديات البقاء	تأليف: جاك لوب ترجمة: أحمد فؤاد بلبع	أغسطس ١٩٨٦
١٠٥ ـ المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي	تأليف: د/ إبراهيم عبدالله غلوم	سبتمبر ١٩٨٦
١٠٦ ـ «المتلاعبون بالعقول»	تأليف: هربرت. أ. شيللر ترجمة: عبدالسلام رضوان	أكتوبر ١٩٨٦
١٠٧ ـ الشركات عابرة القومية	تأليف: د/ محمد السيد سعيد	نوفمبر ١٩٨٦
١٠٨ ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (الجزء الثاني)	ترجمة: د/ علي حسين حجاج مراجعة: د/ عطية محمود هنا	ديسمبر ١٩٨٦
١٠٩ ـ العملية الإبداعية في فن التصوير	تأليف: د/ شاكر عبدالحميد	يناير ١٩٨٧
١١٠ ـ مفاهيم نقدية	ترجمة: د/ محمد عصفور	فبراير ١٩٨٧
١١١ ـ قلق الموت	تأليف: د/ أحمد محمد عبدالخالق	مارس ١٩٨٧
١١٢ ـ العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث	تأليف: د/ جون. ب. ديكنسون ترجمة: شعبة الترجمة باليونسكو	أبريل ١٩٨٧
١١٣ ـ الفكر التربوي العربي الحديث	تأليف: د/ سعيد إسماعيل علي	مايو ١٩٨٧
١١٤ ـ الرياضيات في حياتنا	ترجمة: د/ فاطمة عبدالقادر المما	يونيو ١٩٨٧

١١٥ ـ معالم على طريق تحديث الفكر العربي	تأليف: د / معن زيادة	يوليـو ١٩٨٧
١١٦ ـ أدب أمير كا اللاتينية	تنسيق وتقديم: سيزار فرنانَدث مورينو	أغسطس ١٩٨٧
قضايا ومشكلات (القسم الأول)	ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد	
	مراجعة: د / شاكر مصطفى	
١١٧ ـ الأحزاب السياسية في العالم الثالث	تأليف: د / أسامة الغزالي حرب	سبتمبر ١٩٨٧
١١٨ ـ التاريخ النقدي للتخلف	تأليف: د / رمزي زكي	أكتوبر ١٩٨٧
١١٩ ـ قصيدة وصورة	تأليف: د / عبدالغفار مكاوي	نوفمبر ١٩٨٧
١٢٠ ـ سيكولوجية اللعب	تأليف: د / سوزانا ميلر	ديسمبر ١٩٨٧
	ترجمة: د / حسن عيسى	
	مراجعة: د / محمد عماد الدين إسماعيل	
١٢١ ـ الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم	تأليف: د / رياض رمضان العلمي	يناير ١٩٨٨
١٢٢ ـ أدب أمير كا اللاتينية (القسم الثاني)	تنسيق وتقديم: سيزار فرنانَدث مورينو	فبراير ١٩٨٨
	ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد	
	مراجعة: د / شاكر مصطفى	
١٢٣ ـ ثقافة الأطفال	تأليف: د / هادي نعمان الهيتي	مارس ١٩٨٨
١٢٤ ـ مرض القلق	تأليف: د / دافيد . ف . شيهان	أبريل ١٩٨٨
	ترجمة: د / عزت شعلان	
	مراجعة: د / أحمد عبدالعزيز سلامة	
١٢٥ ـ طبيعة الحياة	تأليف: فرانسيس كريك	مايو ١٩٨٨
	ترجمة: د / أحمد مستجير	
	مراجعة: د / عبد الحافظ حلمي	
١٢٦ ـ اللغات الأجنبية (تعليمها وتعلمها)	تأليف: د/ نايف خرما، د/ علي حجاج	يونيو ١٩٨٨
١٢٧ ـ اقتصاديات الإسكان	تأليف: د / إسماعيل إبراهيم درة	يوليو ١٩٨٨
١٢٨ ـ المدينة الإسلامية	تأليف: د / محمد عبدالستار عثمان	أغسطس ١٩٨٨
١٢٩ ـ الموسيقا الأندلسية المغربية	تأليف: عبدالعزيز بن عبدالجليل	سبتمبر ١٩٨٨
١٣٠ ـ التنبؤ الوراثي	تأليف: د/ زولت هارسيناي، ريتشارد هتون	أكتوبر ١٩٨٨
	ترجمة: د / مصطفى إبراهيم فهمي	
	مراجعة: د / مختار الظواهري	

١٣١ ـ مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام	تأليف: د/ أحمد سليم سعيدان	نوفمبر ١٩٨٨
١٣٢ ـ أوروبا والتخلف في أفريقيا	تأليف: د/ والتر رودني ترجمة: د/ أحمد القصير مراجعة: د/ إبراهيم عثمان	ديسمبر ١٩٨٨
١٣٣ ـ العالم المعاصر والصراعات الدولية	تأليف: د/ عبدالخالق عبد الله	يناير ١٩٨٩
١٣٤ ـ العلم في منظوره الجديد	تأليف: روبرت م. اغروس، جورج ن. ستانسيو ترجمة: د/ كمال خلايلي	فبراير ١٩٨٩
١٣٥ ـ العرب واليونسكو	تأليف: د/ حسن نافعة	مارس ١٩٨٩
١٣٦ ـ اليابانيون	تأليف: إدوين رايشاور ترجمة: ليلى الجبالي مراجعة: شوقي جلال	أبريل ١٩٨٩
١٣٧ ـ الاتجاهات التعصبية	تأليف: د/ معتز سيد عبد الله	مايو ١٩٨٩
١٣٨ ـ أدب الرحلات	تأليف: د/ حسين فهيم	يونيو ١٩٨٩
١٣٩ ـ المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا	تأليف: عبدالله عبدالرزاق ابراهيم	يوليو ١٩٨٩
١٤٠ ـ الإنسان بين الجوهر والمظهر (نتملك أو نكون)	تأليف: إريك فروم ترجمة: سعد زهران مراجعة: د/ لطفي فطيم	أغسطس ١٩٨٩
١٤١ ـ الأدب اللاتيني (ودوره الحضاري)	تأليف: د/ أحمد عتمان	سبتمبر ١٩٨٩
١٤٢ ـ مستقبلنا المشترك	إعداد: اللجنة العالمية للبيئة والتنمية ترجمة: محمد كامل عارف مراجعة: علي حسين حجاج	أكتوبر ١٩٨٩
١٤٣ ـ الريف في الرواية العربية	تأليف: د/ محمد حسن عبدالله	نوفمبر ١٩٨٩
١٤٤ ـ الإبداع العام والخاص	تأليف: الكسندرو روشكا ترجمة: د/ غسان عبدالحي أبو فخر	ديسمبر ١٩٨٩
١٤٥ ـ سيكولوجية اللغة والمرض العقلي	تأليف: د/ جمعة سيد يوسف	يناير ١٩٩٠
١٤٦ ـ حياة الوعي الفني (دراسات في تاريخ الصورة الفنية)	تأليف: غيورغي غانشف ترجمة: د/ نوفل نيوف مراجعة: د/ سعد مصلوح	فبراير ١٩٩٠
١٤٧ ـ الرأسمالية تجدد نفسها	تأليف: د/ فؤاد مُرسي	مارس ١٩٩٠

١٤٨ ـ علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية	تأليف: ستيفن روز وآخرين ترجمة: د/ مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة: د/ محمد عصفور	أبريل ١٩٩٠
١٤٩ ـ ماهية الحروب الصليبية	تأليف: د/ قاسم عبده قاسم	مايو ١٩٩٠
١٥٠ ـ حاجات الإنسان الأساسية في الوطن العربي «الجوانب البيئية والتكنولوجية والسياسية»	(برنامج الأمم المتحدة للبيئة) ترجمة: عبد السلام رضوان	يونيو ١٩٩٠
١٥١ ـ تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية	تأليف: د/ شوقي عبد القوي عثمان	يوليو ١٩٨٩
١٥٢ ـ التلوث مشكلة العصر	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام	أغسطس ١٩٩٠

(ظهر هذا العدد في أغسطس ١٩٩٠، وانقطعت السلسلة بسبب العدوان العراقي الغاشم على دولة الكويت، ثم استؤنفت في شهر سبتمبر ١٩٩١ بالعدد ١٥٣)

١٥٣ ـ الكويت والتنمية الثقافية العربية	تأليف: د/ محمد حسن عبد الله	سبتمبر ١٩٩١
١٥٤ ـ النقطة المتحولة : أربعون عاما في استكشاف المسرح	تأليف: بيتر بروك ترجمة: فاروق عبدالقادر	أكتوبر ١٩٩١
١٥٥ ـ مؤثرات عربية وإسلامية في الادب الروسي	تأليف: د/ مكارم الغمري	نوفمبر ١٩٩١
١٥٦ ـ الفصامي : كيف نفهمه ونساعده؟ (دليل للأسرة والأصدقاء)	تأليف: سيلفانو آرتي ترجمة: د/ عاطف أحمد	ديسمبر ١٩٩١
١٥٧ ـ الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي	تأليف: د/ زينات البيطار	يناير ١٩٩٢
١٥٨ ـ مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج	تأليف: د/ محمد السيد سعيد	فبراير ١٩٩٢
١٥٩ ـ فكرة الزمان عبر التاريخ	ترجمة: فؤاد كامل عبدالعزيز مراجعة: شوقي جلال	مارس ١٩٩٢
١٦٠ ـ ارتقاء القيم (دراسة نفسية)	تأليف: د/ عبداللطيف محمد خليفة	أبريل ١٩٩٢
١٦١ ـ أمراض الفقر (المشكلات الصحية في العالم الثالث)	تأليف: د/ فيليب عطية	مايو ١٩٩٢
١٦٢ ـ القومية في موسيقا القرن العشرين	تأليف: د/ سمحة الخولي	يونيو ١٩٩٢
١٦٣ ـ أسرار النوم	تأليف: الكسندر بوربلي ترجمة: د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	يوليو ١٩٩٢
١٦٤ ـ بلاغة الخطاب وعلم النص	تأليف: د/ صلاح فضل	أغسطس ١٩٩٢
١٦٥ ـ الفلسفة المعاصرة في أوروبا	تأليف : إ.م. بوشنسكي ترجمة: د/ عزت قرني	سبتمبر ١٩٩٢

١٦٦ـ الأمومة: نمو العلاقة بين الطفل والأم	تأليف: د/ فايز قنطار	أكتوبر ١٩٩٢
١٦٧ـ تاريخ الدراسات العربية في فرنسا	تأليف: د/ محمود المقداد	نوفمبر ١٩٩٢
١٦٨ ـ بنية الثورات العلمية	تأليف: توماس كون ترجمة: شوقي جلال	ديسمبر ١٩٩٢
١٦٩ ـ تاريخ الكتاب (القسم الاول)	تأليف: د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة: د/ محمد م. الأرناؤوط	يناير ١٩٩٣
١٧٠ ـ تاريخ الكتاب (القسم الثاني)	تأليف: د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة: د/ محمد م. الأرناؤوط	فبراير ١٩٩٣
١٧١ ـ الأدب الأفريقي	تأليف: د/ علي شلش	مارس ١٩٩٣
١٧٢ ـ الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله	تأليف: آلان بونيه ترجمة: د/ علي صبري فرغلي	أبريل ١٩٩٣
١٧٣ ـ المعتقدات الدينية لدى الشعوب	أشرف على التحرير جفري بارندر ترجمة: د/ إمام عبدالفتاح إمام مراجعة: د/ عبدالغفار مكاوي	مايو ١٩٩٣
١٧٤ ـ الهندسة الوراثية والأخلاق	تأليف: ناهدة البقصمي	يونيو ١٩٩٣
١٧٥ ـ سيكولوجية السعادة	تأليف: مايكل أرجايل ترجمة: د/ فيصل عبدالقادر يونس مراجعة: شوقي جلال	يوليو ١٩٩٣
١٧٦ ـ العبقرية والإبداع والقيادة	تأليف: دين كيث سايمنتن ترجمة: د/ شاكر عبدالحميد مراجعة: د/ محمد عصفور	أغسطس ١٩٩٣
١٧٧ ـ المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين	تأليف: د/ شكري محمد عياد	سبتمبر ١٩٩٣
١٧٨ ـ الكون	تأليف: د/ كارل ساغان ترجمة: نافع أيوب لبّس مراجعة: محمد كامل عارف	أكتوبر ١٩٩٣
١٧٩ ـ الصداقة (من منظور علم النفس)	تأليف: د/ أسامة سعد أبو سريع	نوفمبر ١٩٩٣
١٨٠ ـ العلاج السلوكي للطفل: أساليبه ونماذج من حالاته	تأليف: د/ عبد الستار إبراهيم د/ عبدالعزيز الدخيل د/ رضوى إبراهيم	ديسمبر ١٩٩٣

١٨١ـ الأدب الألماني في نصف قرن	تأليف: د/ عبدالرحمن بدوي	يناير ١٩٩٤
١٨٢ـ الشفاهية والكتابية	تأليف: والتر ج. أونج	فبراير ١٩٩٤
	ترجمة: د/ حسن البنا عزالدين	
	مراجعة: د/ محمد عصفور	
١٨٣ ـ الطاغية	تأليف: د/ إمام عبدالفتاح إمام	مارس ١٩٩٤
١٨٤ ـ العرب وعصر المعلومات	تأليف: د/ نبيل علي	أبريل ١٩٩٤
١٨٥ ـ عندما تغير العالم	تأليف: جيمس بيرك	مايو ١٩٩٤
	ترجمة: ليلى الجبالي	
	مراجعة: شوقي جلال	
١٨٦ ـ القوى الدينية في إسرائيل	تأليف: د/ رشاد عبدالله الشامي	يونيو ١٩٩٤
١٨٧ ـ آلاف السنين من الطاقة	تأليف: فلاديمير كارتسيف	يوليو ١٩٩٤
	بيوتر كازانوفسكي	
	ترجمة: محمد غياث الزيات	
١٨٨ ـ الاتجاه القومي في الرواية	تأليف: د/ مصطفى عبد الغني	أغسطس ١٩٩٤
١٨٩ ـ عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة	تأليف: جان ـ ماري بيلت	سبتمبر ١٩٩٤
	ترجمة: السيد محمد عثمان	
١٩٠ ـ مقدمة في علم التفاوض السياسي والاجتماعي	تأليف: د. حسن محمد وجيه	أكتوبر ١٩٩٤
١٩١ ـ النهاية	تأليف: فرانك كلوز	نوفمبر ١٩٩٤
الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون	ترجمة: د/ مصطفى إبراهيم فهمي	
	مراجعة: عبدالسلام رضوان	
١٩٢ ـ جذور الاستبداد (قراءة في أدب قديم)	تأليف: د / عبدالغفار مكاوي	ديسمبر ١٩٩٤
١٩٣ ـ اللغة والتفسير والتواصل	تأليف: د/ مصطفى ناصف	يناير ١٩٩٥
١٩٤ ـ جوته والعالم العربي	تأليف: كاتارينا مومزن	فبراير ١٩٩٥
	ترجمة: د/ عدنان عباس علي	
	مراجعة: د/ عبدالغفار مكاوي	
١٩٥ ـ الغزو العراقي للكويت	ندوة بحثية	مارس ١٩٩٥
١٩٦ـ المدينة في الشعر العربي المعاصر	تأليف: د/ مختار أبوغالي	أبريل ١٩٩٥
١٩٧ـ اليهود في البلدان الإسلامية	تحرير: صموئيل أتينجر	مايو ١٩٩٥
	ترجمة: د/ جمال الرفاعي	
	مراجعة: د/ رشاد الشامي	

العنوان	المؤلف	التاريخ
١٩٨ـ فلسفات تربوية معاصرة	تأليف: د/ سعيد إسماعيل علي	يونيـو ١٩٩٥
١٩٩ ـ الفكر الشرقي القديم	تأليف: جون كولر ترجمة: كامل يوسف حسين مراجعة: د/ إمام عبدالفتاح إمام	يوليـو ١٩٩٥
٢٠٠ ـ الزلازل : حقيقتها وآثارها	تأليف: د/ شاهر جمال أغا	اغسطس ١٩٩٥
٢٠١ـ جيران في عالم واحد	مراجعة: عبدالسلام رضوان	سبتمبر ١٩٩٥
٢٠٢ ـ الأمم المتحدة في نصف قرن	تأليف: د/ حسن نافعة	أكتوبر ١٩٩٥
٢٠٣ ـ التصوير الشعبي العربي	تأليف: د/ أكرم قانصو	نوفمبر ١٩٩٥
٢٠٤ ـ الصراع على القمة	تأليف: لستر ثارو ترجمة: أحمد فؤاد بلبع	ديسمبر ١٩٩٥
٢٠٥ ـ المخدرات والمجتمع	تأليف: د/ مصطفى سويف	يناير ١٩٩٦
٢٠٦ ـ البنيوية وما بعدها	تأليف: جون ستروك ترجمة: د/ محمد حسن عصفور	فبراير ١٩٩٦
٢٠٧ ـ شعرنا القديم والنقد الجديد	تأليف: د/ وهب أحمد روميه	مارس ١٩٩٦
٢٠٨ ـ العبقرية (تاريخ الفكرة)	تحرير: بنيلوبي مري ترجمة: محمد عبدالواحد محمد مراجعة: د/ عبدالغفار مكاوي	أبريل ١٩٩٦
٢٠٩ ـ أزمة المياه في المنطقة العربية	تأليف: د/ سامر صلاح الدين مخيمر خالد جمال الدين حجازي	مايو ١٩٩٦
٢١٠ ـ الصينيون المعاصرون(ج١)	تأليف: وو بن ترجمة: د/ عبدالعزيز حمدي مراجعة: لي تشين تشونغ	يونيـو ١٩٩٦
٢١١ ـ الصينيون المعاصرون(ج٢)	تأليف: وو بن ترجمة: د/ عبدالعزيز حمدي مراجعة: لي تشين تشونغ	يوليـو ١٩٩٦
٢١٢ـ الحصيلة اللغوية	تأليف: د/ أحمد محمد المعتوق	أغسطس ١٩٩٦
٢١٣ـ عالم يفيض بسكانه	تأليف: سير روي كالن ترجمة: ليلى الجبالي	سبتمبر ١٩٩٦
٢١٤ـ الفضاء الخارجي واستخداماته السلمية	تأليف: د/ محمد بهي الدين عرجون	أكتوبر ١٩٩٦

٢١٥ - الإسلام والمسيحية	تأليف: أليكسي ف. جورافسكي ترجمة: د/ خلف محمد الجراد مراجعة: د/ حمدي زقزوق	نوفمبر ١٩٩٦
٢١٦ - الرياضة والمجتمع	تأليف: د/ أمين أنور الخولي	ديسمبر ١٩٩٦
٢١٧ - الشفرة الوراثية للإنسان	تحرير: دانييل كيفلس و ليروي هود ترجمة: د/ أحمد مستجير	يناير ١٩٩٧
٢١٨ - محاورات مع النثر العربي	تأليف: د/ مصطفى عبده ناصف	فبراير ١٩٩٧
٢١٩ - فجر العلم الحديث (الإسلام - الصين - الغرب) ج١	تأليف: توبي أ. هاف ترجمة: د/ أحمد محمود صبحي	مارس ١٩٩٧
٢٢٠ - فجر العلم الحديث (الإسلام - الصين - الغرب) ج٢	تأليف: توبي أ. هاف ترجمة: د/ أحمد محمود صبحي	ابريل ١٩٩٧
٢٢١ - مدخل إلى مناهج النقد الأدبي	تأليف: مجموعة من الكتاب ترجمة: د/ رضوان ظاظا مراجعة: د/ المنصف الشنوفي	مايو ١٩٩٧
٢٢٢ - البيئة والإنسان عبر العصور	تأليف: إيان ج. سيمونز ترجمة: السيد محمد عثمان	يونيو ١٩٩٧
٢٢٣ - نظرية الثقافة	تأليف: مجموعة من الكتّاب ترجمة: د/ علي سيد الصاوي مراجعة وتقديم: أ. د. الفاروق زكي يونس	يوليو ١٩٩٧
٢٢٤ - إشكالية الهوية في إسرائيل	تأليف: د/ رشاد عبدالله الشامي	أغسطس ١٩٩٧
٢٢٥ - المدينة الفاضلة عبر التاريخ	تأليف: ماريا لويزا برنيري ترجمة: د/ عطيات أبو السعود مراجعة: د/ عبد الغفار مكاوي	سبتمبر ١٩٩٧
٢٢٦ - الاقتصاد السياسي للبطالة	تأليف: د/ رمزي زكي	اكتوبر ١٩٩٧
٢٢٧ - موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)	تأليف: ر. هـ. روبنز ترجمة: د/ أحمد عوض	نوفمبر ١٩٩٧
٢٢٨ - الطريق إلى المريخ	تأليف: م. سعد شعبان	ديسمبر ١٩٩٧
٢٢٩ - لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟	تأليف: د. مايكل كاريذرس ترجمة: شوقي جلال	يناير ١٩٩٨

٢٣٠ ـ الأمن الغذائي للوطن العربي	تأليف: د. محمد السيد عبد السلام	فبراير ١٩٩٨
٢٣١ ـ المعلوماتية بعد الإنترنت	تأليف: بيـل جيتس ترجمة: عبد السلام رضوان	مارس ١٩٩٨
٢٣٢ ـ المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)	تأليف: د. عبد العزيز حموده	أبريل ١٩٩٨
٢٣٣ ـ تـراث الإسـلام (الجزء الأول) ط٢	تأليف: جوزيف شاخت كليفورد بوزورث ترجمة: د. محمد زهير السمهوري د. حسين مؤنس د. إحسان صدقي العمد مراجعة: د. شاكر مصطفى د. فؤاد زكريا	مايو ١٩٩٨
٢٣٤ ـ تـراث الإسـلام (الجزء الثاني) ط٢	تأليف: جوزيف شاخت كليفورد بوزورث ترجمة: د. حسين مؤنس د. إحسان صدقي العمد مراجعة: د. فؤاد زكريا	يونيو ١٩٩٨
٢٣٥ ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة ط٢	تأليف: د. عبد المحسن صالح	يوليو ١٩٩٨
٢٣٦ ـ الطب الإمبريالي والمجتمعات المحلية	تحرير: دافيد أرنولد ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي	أغسطس ١٩٩٨
٢٣٧ ـ الحضارة (الطبعة الثانية)	تأليف: د. حسين مؤنس	سبتمبر ١٩٩٨
٢٣٨ ـ فخ العولمة	تأليف: هانس ـ بيتر مارتين هارالد شومان ترجمة: د. عدنان عباس علي مراجعة وتقديم: أ. د. رمزي زكي	اكتوبر ١٩٩٨
٢٣٩ ـ الاكتئاب (اضطراب العصر الحديث)	تأليف: د. عبد الستار ابراهيم	نوفمبر ١٩٩٨
٢٤٠ ـ في نظرية الرواية	تأليف: د. عبد الملك مرتاض	ديسمبر ١٩٩٨
٢٤١ ـ الماضي المشترك بين العرب والغرب	تأليف: أ. ل. رانيلا ترجمة: د. نبيلة ابراهيم مراجعة: د. فاطمة موسى	يناير ١٩٩٩

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٢٤٢ ـ التصحر تدهور الأراضي في المناطق الجافة	تأليف: د. محمد عبدالفتاح القصاص	فبراير ١٩٩٩
٢٤٣ ـ المتلاعبون بالعقول (الطبعة الثانية)	تأليف: هربرت شيلر ترجمة: عبدالسلام رضوان	مارس ١٩٩٩
٢٤٤ ـ النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس	تأليف: إيان كريب ترجمة: د. محمد حسين غلوم مراجعة: د. محمد عصفور	أبريل ١٩٩٩
٢٤٥ ـ ضرورة العلم دراسات في العلم والعلماء	تأليف: ماكس بيروتز ترجمة: وائل أتاسي د. بسام معصراني مراجعة: د. عدنان الحموي	مايو ١٩٩٩
٢٤٦ ـ طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد	تأليف: رايموند ويليامز ترجمة: فاروق عبدالقادر	يونيو ١٩٩٩
٢٤٧ ـ الأطفال والإدمان التليفزيوني	تأليف: ماري وين ترجمة: عبدالفتاح الصبحي	يوليو ١٩٩٩
٢٤٨ ـ المسرح في الوطن العربي (الطبعة الثانية)	تأليف: د. علي الراعي	أغسطس ١٩٩٩
٢٤٩ ـ اختلاق إسرائيل القديمة إسكات التاريخ الفلسطيني	تأليف: كيث وايتلام ترجمة: د. سحر الهنيدي مراجعة: د. فؤاد زكريا	سبتمبر ١٩٩٩
٢٥٠ ـ تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (١٩٠٦ ـ ١٩٧٩)	تأليف: د. آمال السُبكي	أكتوبر ١٩٩٩
٢٥١ ـ العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر	تأليف: جون ماكليش ترجمة: د. خضر الأحمد د. موفق عبول مراجعة: د. عطية عاشور	نوفمبر ١٩٩٩
٢٥٢ ـ النهضة العربية والنهضة اليابانية تشابه المقدمات واختلاف النتائج	تأليف: د. مسعود ضاهر	ديسمبر ١٩٩٩

العنوان	المؤلف	التاريخ
٢٥٣- ثورة الإنفوميديا الوسائط المعلوماتية وكيف تغير عالمنا وحياتك؟	تأليف : فرانك كيلش ترجمة : حسام الدين زكريا مراجعة : عبد السلام رضوان	يناير ٢٠٠٠
٢٥٤- كوكب الأرض: نقطة زرقاء باهتة رؤية لمستقبل الإنسان في الفضاء	تأليف : كارل ساجان ترجمة : د. شهرت العالم مراجعة : حسين بيومي	فبراير ٢٠٠٠
٢٥٥ - النقد العربي نحو نظرية ثانية	تأليف : د. مصطفى ناصف	مارس ٢٠٠٠
٢٥٦ - قصف العقول الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي	تأليف : فيليب تايلور ترجمة : سامي خشبة	أبريل ٢٠٠٠
٢٥٧ - النظام الاقتصادي الدولي المعاصر من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة	تأليف : د. حازم الببلاوي	مايو ٢٠٠٠
٢٥٨ - سيكولوجية فنون الأداء	تأليف : جلين ويلسون ترجمة : د. شاكر عبد الحميد مراجعة : د. محمد عناني	يونيو ٢٠٠٠
٢٥٩ - الآلة قوة وسلطة التكنولوجيا والإنسان منذ القرن ١٧ حتى الوقت الحاضر	تأليف : آر . إيه. بوكانان ترجمة : شوقي جلال	يوليو ٢٠٠٠
٢٦٠ - فجر العلم الحديث	تأليف : توبي هف ترجمة : د. محمد عصفور	أغسطس ٢٠٠٠
٢٦١ - تاريخ الفكر الاقتصادي الماضي صورة الحاضر	تأليف : جون كينيث جالبريث ترجمة : أحمد فؤاد بلبع تقديم : إسماعيل صبري عبد الله	سبتمبر ٢٠٠٠
٢٦٢ - الذكاء العاطفي	تأليف : دانييل جولمان ترجمة : ليلى الجبالي مراجعة : محمد يونس	أكتوبر ٢٠٠٠
٢٦٣ - اللغة والاقتصاد	تأليف : فلوريان كولماس ترجمة : د. أحمد عوض مراجعة : عبد السلام رضوان	نوفمبر ٢٠٠٠
٢٦٤ - فلسفة العلم في القرن العشرين الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية	تأليف : د. يُمنى طريف الخولي	ديسمبر ٢٠٠٠
٢٦٥ - الثقافة العربية وعصر المعلومات رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي	تأليف : د. نبيل علي	يناير ٢٠٠١
٢٦٦ ـ إبداعات النار تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري	تأليف : كاتي كوب هارولد جولد وايت ترجمة : د. فتح الله الشيخ مراجعة : شوقي جلال	فبراير ٢٠٠١

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٢٦٧ - التفضيل الجمالي دراسة في سيكولوجية التذوق الفني	تأليف : د. شاكر عبد الحميد	مارس ٢٠٠١
٢٦٨ - اليـابــان رؤيـة جـديـدة	تأليف : باتريك سميث ترجمة : سعد زهران	أبريل ٢٠٠١
٢٦٩ - نهاية اليوتوبيا السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة	تأليف: راسل جاكوبي ترجمة : فاروق عبدالقادر	مايو ٢٠٠١
٢٧٠ - رؤى مستقبلية كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين	تأليف : ميتشيو كاكو ترجمة : د. سعد الدين خرفان مراجعة : محمد يونس	يونيو ٢٠٠١
٢٧١ - التنين الأكبر الصين في القرن الواحد والعشرين	تأليف : دانييل بورشتاين أرنيه دي كيزا ترجمة : شوقي جلال	يوليو ٢٠٠١
٢٧٢ - المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية	تأليف : د. عبد العزيز حمودة	أغسطس٢٠٠١
٢٧٣ - ما العولمة الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم	تأليف : بول هيرست جراهام طومبسون ترجمة : د. فالح عبد الجبار	سبتمبر ٢٠٠١
٢٧٤ - الأنا ـ الآخر ازدواجية الفن التمثيلي	تأليف : د. صالح سعد تقديم : د. شاكر عبد الحميد	أكتوبر ٢٠٠١
٢٧٥ - الجينوم السيرة الذاتية للنوع البشري	تأليف : مات ريدلي ترجمة : د. مصطفى إبراهيم فهمي	نوفمبر ٢٠٠١
٢٧٦ - الثقافة العربية وعصر المعلومات (رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي)	تأليف: د. نبيل علي	ديسمبر ٢٠٠١
٢٧٧ ـ هذا هو علم البيولوجيا (دراسة في ماهية الحياة والأحياء)	تأليف: إرنست ماير ترجمة: د. عفيفي محمود عفيفي	يناير ٢٠٠٢
٢٧٨ ـ عصور الأدب الألماني (تحولات الواقع ومسارات التجديد)	تأليف: باربارا باومان بريجيت أوبرله ترجمة: د. هدى شريف مراجعة: د. عبدالغفار مكاوي	فبراير ٢٠٠٢
٢٧٩ - الإبهام في شعر الحداثة (العوامل والمظاهر وآليات التأويل)	تأليف: د. عبدالرحمن محمد القعود	مارس ٢٠٠٢
٢٨٠- الحكمة الضائعة الإبداع والاضطراب النفسي والمجتمع	تأليف: د. عبدالستار إبراهيم	أبريل ٢٠٠٢
٢٨١- تاريخ الطب من فن المداواة إلى علم التشخيص	تأليف: جان شارل سورنيا ترجمة: د. إبراهيم البجلاتي	مايو ٢٠٠٢
٢٨٢- الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر(ج ١) الاقـتـصـاد العـالمي، الدولة القـومـيـة، المحليات	تأليف: بيتر تيلور كولن فلنت ترجمة: عبد السلام رضوان د. إسحق عبيد	يونيو ٢٠٠٢

العنوان	المؤلف/المترجم	التاريخ
٢٨٣- الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر (ج ٢) الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات	تأليف: بيتر تيلور كولن فلنت ترجمة: عبد السلام رضوان د. إسحق عبيد	يوليو ٢٠٠٢
٢٨٤- أديب الأسطورة عند العرب جذور التفكير وأصالة الإبداع	تأليف: فاروق خورشيد	أغسطس ٢٠٠٢
٢٨٥- البيئة وقضايا التنمية والتصنيع دراسات حول الواقع البيئي في الوطن العربي	تأليف: د. أسامة الخولي	سبتمبر ٢٠٠٢
٢٨٦- بعيدا عن اليسار واليمين مستقبل السياسات الراديكالية	تأليف: أنطوني جيدنز ترجمة: شوقي جلال	أكتوبر ٢٠٠٢
٢٨٧- المخ البشري مدخل إلى دراسة السيكولوجيا والسلوك	تأليف: كرستين تمبل ترجمة: د. عاطف أحمد	نوفمبر ٢٠٠٢
٢٨٨ـ البحث عن حياة على المريخ الصخرة المريخية ولغز الحياة	تأليف: دونالد جولدسميث ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد	ديسمبر ٢٠٠٢
٢٨٩ـ الفكاهة والضحك رؤية جديدة	تأليف: د. شاكر عبدالحميد	يناير ٢٠٠٣
٢٩٠- سيكولوجية الذاكرة قضايا واتجاهات حديثة	تأليف: د. محمد قاسم عبدالله	فبراير ٢٠٠٣
٢٩١- الكون في قشرة جوز شكل جديد للكون	تأليف: ستيفن هوكنج ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي	مارس ٢٠٠٣
٢٩٢- أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية	تأليف: كارل بوبر تحرير: مارك أ. نوترنو ترجمة: د. يمنى طريف الخولي	إبريل ـ مايو ٢٠٠٣
٢٩٣- الوسواس القهري من منظور عربي إسلامي	تأليف: د. وائل أبو هندي	يونيو ٢٠٠٣
٢٩٤- العصر الجينومي استراتيجيات المستقبل البشري	تأليف: د. موسى الخلف	يوليو ٢٠٠٣
٢٩٥- فخ العولمة الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية (طبعة ثانية)	تأليف: هانس بيتر مارتين وهارالد شومان ترجمة وتقديم: د. عدنان عباس علي مراجعة وتقديم: د رمزي زكي	أغسطس ٢٠٠٣
٢٩٦- المقدمات التاريخية للعلم الحديث من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة	تأليف: توماس جولد شتاين تصدير: إيزاك أسيموف ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد	سبتمبر ٢٠٠٣
٢٩٧- الكتاب في العالم الإسلامي الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط	تحرير: جورج عطية ترجمة: عبدالستار الحلوجي	أكتوبر ٢٠٠٣
٢٩٨- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص	تأليف: د. عبدالعزيز حمودة	نوفمبر ٢٠٠٣

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٢٩٩- جامعة الدول العربية مدخل إلى المستقبل	تاليف: د. مجدي حماد	ديسمبر ـ يناير ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤
٣٠٠- قضايا أدبية عامة آفاق جديدة في نظرية الأدب	تأليف: إيمانويل فريس وبرنار موراليس ترجمة: د. لطيف زيتوني	فبراير ٢٠٠٤
٣٠١- مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين آفاق جديدة للفكر الإنساني	تحرير: أوليفر ليمان ترجمة: مصطفى محمود محمد مراجعة: د. رمضان بسطاويسي	مارس ٢٠٠٤
٣٠٢-الإسلام شريكا دراسات عن الإسلام والمسلمين	تأليف: فريتس شتيبات ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي	أبريل ٢٠٠٤
٣٠٣- التنمية حرية مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر	تأليف: أمارتيا صن ترجمة: شوقي جلال	مايو ٢٠٠٤
٣٠٤- العمارة الإسلامية والبيئة الروافد التي شكلت التعمير الإسلامي	تأليف: د. م. يحيى وزيري	يونيو ٢٠٠٤
٣٠٥- العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية لبنات أساسية في صرح الحضارة الإنسانية	تأليف: دونالد ر. هيل ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا	يوليو ٢٠٠٤
٣٠٦- أنثوية العلم العلم من منظور الفلسفة النسوية	تأليف: د. ليندا جين شيفرد ترجمة: د. يمنى طريف الخولي	أغسطس ٢٠٠٤
٣٠٧- نهاية عصر البترول التدابير الضرورية لمواجهة المستقبل	تأليف: كولن كامبيل (وآخرين) ترجمة: د. عدنان عباس علي	سبتمبر ٢٠٠٤
٣٠٨- الثقافة الحضرية في مدن الشرق استكشاف المحيط الداخلي للمنزل	تأليف: جينيفر سكيرس ترجمة: ليلى الموسوي	أكتوبر ٢٠٠٤
٣٠٩- من الحداثة إلى العولمة (ج١) رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي	تأليف: ج. تيمونز روبيرتس إيمي هايت ترجمة: سمر الشيشكلي	نوفمبر ٢٠٠٤
٣١٠ ـ من الحداثة إلى العولمة (ج٢) رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي	تأليف: ج. تيمونز روبيرتس إيمي هايت ترجمة: سمر الشيشكلي مراجعة: محمود ماجد عمر	ديسمبر ٢٠٠٤
٣١١ ـ عصر الصورة السلبيات والإيجابيات	تأليف: د. شاكر عبدالحميد	يناير ٢٠٠٥
٣١٢ ـ جغرافية الفكر كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف.. ولماذا؟	تأليف: ريتشارد إي نيسبت ترجمة: شوقي جلال	فبراير ٢٠٠٥
٣١٢ ـ سيكولوجية المقامر التشخيص والتنبؤ والعلاج	تأليف: د. أكرم زيدان	مارس ٢٠٠٥
٣١٤ ـ البحر والتاريخ تحديات الطبيعة واستجابات البشر	تأليف: إ. إ. رايس ترجمة: د. عاطف أحمد	أبريل ٢٠٠٥

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٣١٥ ـ التاريخ الاجتماعي للوسائط من غتنبرغ إلى الإنترنت	تأليف: بيتر بورك ـ آسا بريغز ترجمة: مصطفى محمد قاسم	مايو ٢٠٠٥
٣١٦ ـ أخلاقيات العلم مدخل	تأليف: ديفيد ب. رزنيك ترجمة: د. عبدالنور عبدالمنعم مراجعة: أ. د يمنى طريف الخولي	يونيو ٢٠٠٥
٣١٧ ـ الجغرافيا الثقافية أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية	تأليف: مايك كرانغ ترجمة: د. سعيد منتاق	يوليو ٢٠٠٥
٣١٨ ـ الفجوة الرقمية رؤية عربية لمجتمع المعرفة	تأليف: د. نبيل علي د. نادية حجازي	أغسطس ٢٠٠٥
٣١٩ ـ المجتمع العربي الإسلامي الحياة الاقتصادية والاجتماعية	تأليف: د. الحبيب الجنحاني	سبتمبر ٢٠٠٥
٣٢٠ ـ تاريخ الملح في العالم الإمبراطوريات، المعتقدات، ثورات الشعوب، والاقتصاد العالمي	تأليف: مارك كيرلانسكي ترجمة: أحمد حسن مغربي	أكتوبر ٢٠٠٥
٣٢١ ـ الطاقة للجميع كيف ستغير ثورة الطاقة أسلوبنا في الحياة	تأليف: فيجاي ف. فيتيسواران ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم مراجعة: د. عاطف أحمد	نوفمبر ٢٠٠٥
٣٢٢ ـ الحفاظ على التراث الثقافي نحو مدرسة عربية للحفاظ على التراث الثقافي وإدارته	تأليف: د. م. جمال عليان	ديسمبر ٢٠٠٥
٣٢٣ ـ هل نحن بلا نظير؟ عالم يستكشف الذكاء الفريد للعقل البشري	تأليف: جيمس تريفل ترجمة: ليلى الموسوي	يناير ٢٠٠٦
٣٢٤ ـ الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي	تأليف: د. عز الدين العلام	فبراير ٢٠٠٦
٣٢٥ ـ في نشأة اللغة من إشارة اليد إلى نطق الفم	تأليف: مايكل كورباليس ترجمة: محمود ماجد عمر	مارس ٢٠٠٦
٣٢٦ ـ سيكولوجية العلاقات بين الجماعات قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات	تأليف: د. أحمد زايد	أبريل ٢٠٠٦
٣٢٧ ـ من الذرة إلى الكوارك نحو ثقافة علمية متقدمة لمواكبة علوم العصر وفلسفاتها	تأليف: سام تريمان ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا	مايو ٢٠٠٦
٣٢٨ ـ الثقافة والمعرفة البشرية دراسة مقارنة بين أطفال البشر والرئيسات	تأليف: ميشيل توماسيللو ترجمة: شوقي جلال	يونيو ٢٠٠٦
٣٢٩ ـ نحو شركات خضراء مسؤولية مؤسسات الأعمال نحو الطبيعة	تأليف: د. ليزا هـ. نيوتن ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم	يوليو ٢٠٠٦

٣٣٠ ـ الذكاء الإنساني اتجاهات معاصرة وقضايا نقدية	تأليف: د. محمد طه	أغسطس ٢٠٠٦
٣٣١ ـ الشعر والناقد من التشكيل إلى الرؤيا	تأليف: د. وهب رومية	سبتمبر ٢٠٠٦
٣٣٢ ـ الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية (١)	تأليف: مايكل زيمرمان ترجمة: معين رومية	أكتوبر ٢٠٠٦
٣٣٣ ـ الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية (٢)	تأليف: مايكل زيمرمان ترجمة: معين رومية	نوفمبر ٢٠٠٦
٣٣٤ - كامي وسارتر	تأليف: رونالد أرونسون ترجمة: شوقي جلال	ديسمبر ٢٠٠٦
٣٣٥ - اقتصاد يغدق فقرا التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه	تأليف: هورست أفهيلد ترجمة: د.عدنان عباس علي	يناير ٢٠٠٧
٣٣٦ - السيطرة الصامتة الرأسمالية العالمية وموت الديموقراطية	تأليف: نورينا هيرتس ترجمة: صدقي حطاب	فبراير ٢٠٠٧
٣٣٧ - الأنماط الثقافية للعنف	تأليف: باربرا ويتمر ترجمة: د. ممدوح يوسف عمران	مارس ٢٠٠٧
٣٣٨ - الصناعات الإبداعية كيف تنتج الثقافة في عالم التكنولوجيا والعولمة؟ (١)	تحرير: جون هارتلي ترجمة: بدر السيد سليمان الرفاعي	أبريل ٢٠٠٧
٣٣٩ - الصناعات الإبداعية كيف تنتج الثقافة في عالم التكنولوجيا والعولمة؟ (٢)	تحرير: جون هارتلي ترجمة: بدر السيد سليمان الرفاعي	مايو ٢٠٠٧
٣٤٠ - الصيف الطويل دور المناخ في تغيير الحضارة	تأليف: براين فاغان ترجمة: د. مصطفى فهمي	يونيو ٢٠٠٧
٣٤١ - سوسيولوجيا الفن طرق للرؤية	تحرير: ديفيد إنغليز - جون هغسون ترجمة: د.ليلى الموسوي مراجعة: د.محمد الجوهري	يوليو ٢٠٠٧
٣٤٢ - اللغة والهوية قومية - إثنية - دينية	تأليف: جون جوزيف ترجمة: د.عبدالنور خراقي	أغسطس ٢٠٠٧
٣٤٣ - العقل مدخل موجز	تأليف: جون ر. سيرل ترجمة: أ.د.ميشيل حنا متياس	سبتمبر ٢٠٠٧
٣٤٤ - الاستبعاد الاجتماعي محاولة للفهم	تحرير: جون هيلز - جوليان لوغران - دافيد بياشو ترجمة وتقديم: أ.د. محمد الجوهري	أكتوبر ٢٠٠٧
٣٤٥ - جامعة الدول العربية مدخل إلى المستقبل (طبعة ثانية)	تأليف: مجدي حماد	نوفمبر ٢٠٠٧

العنوان	التأليف / الترجمة	التاريخ
٣٤٦ - التنوير الآتي من الشرق (اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي)	تأليف: جي. جي. كلارك ترجمة: شوقي جلال	ديسمبر ٢٠٠٧
٣٤٧ - علم الاجتماع الآلي (مقاربة في علم الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب)	تأليف: د. علي محمد رحومة	يناير ٢٠٠٨
٣٤٧ - الخلية الجذعية	تأليف: خالد أحمد الزعيري	فبراير ٢٠٠٨
٣٤٨ - الثقافة (التفسير الأنثروبولوجي)	تأليف: آدم كوبر ترجمة: تراجي فتحي مراجعة: د. ليلى الموسوي	مارس ٢٠٠٨
٣٥٠ - فلسفة الكوانتم (فهم العلم المعاصر وتأويله)	تأليف: رولان أومنيس ترجمة: أ.د. أحمد فؤاد باشا أ.د. يمنى طريف الخولي	أبريل ٢٠٠٨
٣٥١ - سيكولوجية المال (هوس الشراء وأمراض الثروة)	تأليف: د. أكرم زيدان	مايو ٢٠٠٨
٣٥٢ - الهوية والعنف (وهم المصير الحتمي)	تأليف: أمارتيا صن ترجمة: سحر توفيق	يونيو ٢٠٠٨
٣٥٣ - جنوسة الدماغ	تأليف: ميليسا هاينز ترجمة: د. ليلى الموسوي	يوليو ٢٠٠٨
٣٥٤ - العولمة والثقافة (تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان)	تأليف: د. جون توملينسون ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد	أغسطس ٢٠٠٨
٣٥٥ - أنماط الرواية العربية الجديدة	تأليف: د. شكري عزيز الماضي	سبتمبر ٢٠٠٨
٣٥٦ - أخلاق العناية	تأليف: فيرجينيا هيلد ترجمة: ميشيل حنا متياس	أكتوبر ٢٠٠٨
٣٥٧ - إمبراطورية الثروة التاريخ الملحمي للقوة الاقتصادية الأمريكية (الجزء الأول)	تأليف: جون ستيل جوردون ترجمة: محمد مجدالدين باكير	نوفمبر ٢٠٠٨
٣٥٨ - إمبراطورية الثروة التاريخ الملحمي للقوة الاقتصادية الأمريكية (الجزء الثاني)	تأليف: جون ستيل جوردون ترجمة: محمد مجدالدين باكير	ديسمبر ٢٠٠٨
٣٥٩ - الفيل والتنين صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعا	تأليف: روبين ميريديث ترجمة: شوقي جلال	يناير ٢٠٠٩
٣٦٠ - الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي	تأليف: د. شاكر عبدالحميد	فبراير ٢٠٠٩
٣٦١ - الخجل	تأليف: راي كروزير ترجمة: أ. د. معتز سيد عبدالله	مارس ٢٠٠٩
٣٦٢ - السلطوية في التربية العربية	تأليف: د. يزيد السورطي	أبريل ٢٠٠٩
٣٦٣ - منظور جديد للفقر والتفاوت	تحرير: ستيفن بي جنكينز جون مايكلرايت ترجمة: بدر الرفاعي	مايو ٢٠٠٩

٣٦٤ - حكمة الغرب - الجزء الأول (ط٢) عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي	تأليف: برتراند رسل ترجمة: د. فؤاد زكريا	يونيو ٢٠٠٩
٣٦٥ - حكمة الغرب - الجزء الثاني (ط ٢) الفلسفة الحديثة والمعاصرة	تأليف: برتراند رسل ترجمة: د. فؤاد زكريا	يوليو ٢٠٠٩
٣٦٦ - التلامس الحضاري الإسلامي - الأوروبي	تأليف: د. إيناس حسني	أغسطس ٢٠٠٩
٣٦٧ - الطرق إلى الحداثة التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي	تأليف: غيرترود هيملفارب ترجمة: د. محمود سيد أحمد	سبتمبر ٢٠٠٩
٣٦٨ - الأدب الفارسي منذ عصر الجامي وحتى أيامنا	تأليف: د. محمد رضا شفيعي كدكني ترجمة: د. بسام ربابعة	أكتوبر ٢٠٠٩
٣٦٩ - العقل العربي ومجتمع المعرفة (ج١) مظاهر الأزمة ومقترحات بالحلول	تأليف: د. نبيل علي	نوفمبر ٢٠٠٩
٣٧٠ - العقل العربي ومجتمع المعرفة (ج٢) مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول	تأليف: د. نبيل علي	ديسمبر ٢٠٠٩
٣٧١ - انهيار الرأسمالية أسباب إخفاق اقتصاد السوق المحررة من القيود	تأليف: أولريش شيفر ترجمة: د. عدنان عباس علي	يناير ٢٠١٠
٣٧٢ - لماذا العلم؟	تأليف: جيمس تريفيل ترجمة: شوقي جلال	فبراير ٢٠١٠
٣٧٣ - النموذج النرويجي إدارة المصادر البترولية	تأليف: فاروق القاسم	مارس ٢٠١٠
٣٧٤ - تكنولوجيا النانو من أجل غد أفضل	تأليف: أ. د. محمد شريف الإسكندراني	أبريل ٢٠١٠
٣٧٥ - يقظة الذات براغماتية بلا قيود	تأليف: روبرتو مانغابيرا أونغر ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد	مايو ٢٠١٠
٣٧٦ - التوحد بين العلم والخيال	تأليف: لور اشريبمان ترجمة: د. فاطمة عياد	يونيو ٢٠١٠
٣٧٧ - أوديسا التعددية الثقافية (ج١) سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع	تأليف: ويل كيمليكا ترجمة: د. إمام عبدالفتاح	يونيو ٢٠١١

٣٧٨	ـ أوديسا التعددية الثقافية (ج ٢) سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع	تأليف: ويل كيمليكا ترجمة: د. إمام عبدالفتاح	يوليو ٢٠١١
٣٧٩	ـ الإشعاع الذري واستخداماته السلمية	تأليف: د. عبدالحميد الجزار محمد عبدالمنعم صقر	أغسطس ٢٠١١
٣٨٠	ـ المعلقات وعيون العصور	تأليف: د. سليمان الشطي	سبتمبر ٢٠١١
٣٨١	ـ مدن المعرفة المداخل والخبرات والرؤى	تحرير: فرانشيسكو خافيير كاريللو ترجمة: د. خالد علي يوسف مراجعة: د. عمرو عبدالرحمن طيبة م. محمد سيد محمد مرسي	أكتوبر ٢٠١١
٣٨٢	ـ الثقافة والمساواة (ج ١) نقد مساواتي للتعددية الثقافية	تأليف برايان باري ترجمة: كمال المصري	نوفمبر ٢٠١١
٣٨٣	ـ الثقافة والمساواة (ج ٢) نقد مساواتي للتعددية الثقافية	تأليف برايان باري ترجمة: كمال المصري	ديسمبر ٢٠١١
٣٨٤	ـ الغرابة المفهوم وتجلياته في الأدب	تأليف: د. شاكر عبدالحميد	يناير ٢٠١٢
٣٨٥	ـ الحضارات في السياسة العالمية وجهات نظر جمعية وتعددية	تأليف: بيتر جي كاتزنشتاين ترجمة: فاضل جتكر	فبراير ٢٠١٢
٣٨٦	ـ وسائل الإعلام والمجتمع وجهة نظر نقدية	تأليف: آرثر آسا بيرغر ترجمة: د. صالح خليل أبوإصبع	مارس ٢٠١٢
٣٨٧	ـ مختصر تاريخ العدالة	تأليف: ديفد جونستون ترجمة: مصطفى ناصر	أبريل ٢٠١٢
٣٨٨	ـ وجه غايا المتلاشي	تأليف: جيمس لفلوك ترجمة: د. سعد الدين خرفان	مايو ٢٠١٢
٣٨٩	ـ تاريخ العلم ١٥٤٣ ـ ٢٠٠١ (ج١)	تأليف: جون غريبين ترجمة: شوقي جلال	يونيو ٢٠١٢
٣٩٠	ـ تاريخ العلم ١٥٤٣ ـ ٢٠٠١ (ج٢)	تأليف: جون غريبين ترجمة: شوقي جلال	يوليو ٢٠١٢
٣٩١	الانفجار السكاني والاحتباس الحراري	تأليف: أ. د. عبدالمنعم مصطفى المقمر	أغسطس ٢٠١٢
٣٩٢	ـ البنى الحكائية في أدب الأطفال العربي الحديث	تأليف: د. موفق رياض مقدادي	سبتمبر ٢٠١٢
٣٩٣	ـ العرقية والقومية وجهات نظر أنثروبولوجية	تأليف: توماس هايلاند إريكسن ترجمة: د. لاهاي عبدالحسين	أكتوبر ٢٠١٢
٣٩٤	ـ الغرب والإسلام الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي	تأليف: أنتوني بلاك ترجمة: د. فؤاد عبدالمطلب	نوفمبر ٢٠١٢
٣٩٥	ـ نقض مركزية المركز الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد ـ استعماري ونسوي	تحرير: أوما ناريان ساندرا هاردنغ ترجمة: د. يمنى طريف الخولي	ديسمبر ٢٠١٢

هذا الكتاب

هــذا الكتاب بتمثيله لفلســفة بعــد حداثية، هو دفاع مستبســل عــن التعددية الثقافية، تنضيدا لعصر ما بعد الاســتعمار. وهو يتتبع رواسب الاستعمارية الماثلة، ويتلمس الطرق للخلاص منها ومن آفات المركزيــة الغربية التي تبلورت في العنصرية البيضاء، فيهيب بالبيض أن يعصفوا بالعنصرية البيضــاء ليكونوا ناكثين لها غادرين بها، وفي هذا إخلاصهم ومجدهم وشرفهم.

يناقش الكتاب اســتراتيجيات الخطاب العالمي، وحقوق الإنســان ومعوقات الديموقراطية، والقضايا الشــائكة المتعلقة باللغة والقومية والهويــة والغيرية والآخر واختلاف الثقافــات والمناطق الحدودية... ويتعرض للاتجاهات الأصولية الصاعدة في الجنوب، فضلا عن نقد الحداثة والتنوير وبحث قضايا التنمية المســتدامة والبيئة... وطبيعة التقدم العلمي والتقدم الإنساني، وتطور الإبستمولوجيا ووحدة منهج العلم، وقيمه، والزعم بنمط واحد للمعرفة الكونية العامة.

اجتمعت على تأليف الكتاب ســبع عشــرة كاتبة من أنضر الوجوه المنجزة في الفكر النسوي، لهن مواقع وتوجهات مختلفة، تعطينا صورة حية نابضة لجانب من الفكر الفلســفي والواقع الثقافي في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن كندا إلى المكسيك... متوغلا في واقع اللاتين وأصول ثقافاتهم وعقائدهم، وإنجازات فلسفية جديرة بأن تستوقفنا.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 378 - 1
رقم الإيداع (2012/516)